إسماعيل الفاروقي

وإسهاماته في الإصلاح الفكريّ الإسلاميّ المعاصر



تحرير

د. فتحي حسن ملكاوي

د. رائد جميل عكاشة

د. عبد الرحمن أبو صعيليك



١٤٠١هـ - ١٩٨١م

1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



دار الفتح للدراسات والنشر

إسماعيل الفاروقي

وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر

إسماعيل الفاروقي

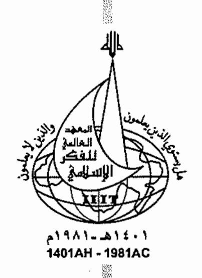
وإسهاماته في الإصلاح الفكريّ الإسلاميّ المعاصر

تحرير
د. فتحي حسن ملكاوي
د. رائد جميل عكاشة
د. عبد الرحمن أبو صعيليك



١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي


دار الفتح
للدراسات والنشر



الطبعة الأولى 1435هـ / 2014

إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر

تحرير: د. فتحي حسن ملكاوي، د. رائد جميل عكاشة، د. عبد الرحمن أبو صعيليك

موضوع الكتاب 1- **إسماعيل الفاروقي** 2- **الفكر الإسلامي المعاصر**
3- **حركات الإصلاح** 4- **التجديد**
5- **دراسات إسلامية** 6- **تراجم وأعلام**

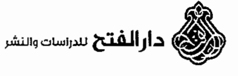
المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2749/ 6/ 2014)

ردمك (ISBN): 978-1-56564-627-8

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962+ فاكس: 4611420 6 962+
www.iiitjordan.org


دارالفتح للدراسات والنشر

ص.ب 183479 عمان 11118
هاتف: 4646199 6 962+ فاكس: 4646188 6 962+ جوال: 799038058 962+
البريد الإلكتروني: info@daralfath.com
الموقع على الشبكة الإلكترونية: www.daralfath.com

بسم الله الرحمن الرحيم



المحتويات

الباب الأول

جهود الفاروقي في علم مقارنة الأديان

الباب الثاني

النموذج المعرفي عند الفاروقي

الباب الثالث

منهج الفاروقي في التعامل مع التراث وممارساته التنظيرية والعملية

الباب الرابع

عرض نماذج من تراث الفاروقي

الباب الخامس

جهود الفاروقي الإصلاحية

إسماعيل راجي الفاروقي وواجب الوفاء

شهد العالم الإسلامي ظهور العديد من المفكرين والمصلحين والمدارس الإصلاحية، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا ومحمد الطاهر ابن عاشور، إلخ، الذين حاولوا تشخيص الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية في القرنين السابقين، وبذلوا جهوداً مقدرة في حلّها. وقد تنوّعت تشخيصاتهم وخطاباتهم وأدواتهم ومناهجهم الإصلاحية؛ إذ ركزت بعض الحركات الإصلاحية على الجانب التربوي، وبعضها على الجانب السياسي، وأخرى على الجانب العقدي، إلخ. وثمة تيارات نظرت إلى هموم الأمة وأدوائها ضمن الدائرة الإنسانية العالمية، وموقع المسلم من الحراك الفكري العالمي، وإسهامه في بناء الحضارة الإنسانية وترشيدها، وكان من بين من مثّلوا هذا التوجّه مدرسةُ إسلامية المعرفة، التي استهدفت بناء الرؤية الإسلامية القرآنية، وتفعيل النظام المعرفي الإسلامي، وحققت في ذلك إنجازات مقدَّرة.

ويُعد إسماعيل الفاروقي من أبرز شخصيات الإصلاح الفكري الإسلامي وجهود النهوض الحضاري للأمة، والعَلَم الأبرز في مدرسة إسلامية المعرفة؛ وغدا إنتاجُه الفكري، وتنظيراتُه في مجال تأصيل العلوم، وتأسيساتُه المعرفية، مرجعاً مهمّا في أدبيات الأديان المقارنة والتأصيل الإسلامي للمعرفة، والتكامل المعرفي، ومنهجية التعامل مع التراث الإسلامي والفكر الغربي بمختلف تجلياته. وإن من الوفاء لجهود الإصلاح الفكري المعاصر، الحديث عن الفاروقي بعد ربع قرن من وفاته، بطريقة علمية تعرض الخطاب الإصلاحي الفكري الذي أسهم في تأسيسِه وتحليلِه ونقده.

لا نعرف أحداً تعرّف على الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، يرحمه الله، إلا ويذكر أنَّه كان إنساناً متميِّزاً في شخصيته، وعِلْمِه، وفِكْره، وخُلُقه. يشهد بذلك كبار العلماء الذين عرفوه وحاوروه، والزملاء الذين عملوا معه، والطلبة التي تعلَّموا على يديه، ويستوي في ذلك مِنْ هؤلاء مَنْ كان مسلماً أو غير مسلم. يقولون: إنَّ شخصيته تميَّزت بالحيوية، والمبادأة، والإقدام، والإصرار؛ وإنَّ فِكْرَه تميَّز بالاجتهاد، والتجديد، والوضوح، وقوة الحجة؛ وأنَّ عِلْمَه تميَّز بالإحاطة، والتكامل، والعمق، والسعة؛ وأنَّ خُلُقَه تميَّز بالصدق، والوفاء، والمحبة، والتواضع. ولعلَّ ما ذكرنا من صفات في الفاروقي هو من مقوّمات الأساسية في شخصية المُصلح؛ إذ تختفي بصمته الجغرافية والعِرقية والمذهبية، ليغدو صوتاً إنسانياً يعبّر عن الضمير الإنساني، الذي نعتقد اعتقاداً جازماً بأن الفكر الإسلامي أصدق من يُعبّر عن هذا الضمير.

تألَّق إسماعيل الفاروقي في عدد من المجالات، فقد جمع من العلوم الاجتماعية الحديثة، وعلوم التراث الإسلامي، ما جعله حُجة في المجالين؛ وجمع من المعرفة بأديان العالم القديمة والحديثة ما جعل كتاباته فيها مادة مرجعية للباحثين والمتخصصين. وقد وعى الفاروقي أهمية التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة، وعلوم الشريعة من جهة أخرى، وقد مارس ذلك عملياً؛ إذ درَس الفلسفة الغربية في أمريكا، فوعاها وهضمها ونقدها وأنتج فيها، وشعر بأنه بحاجة إلى التمكُّن من التراث، فنهل الدراسات الشرعية من الأزهر، وكان لهذا الوعي في فهم الذات والآخر، والمزج بين العلوم الاجتماعية والشرعية، أثره في نقد المنهجية الغربية المعاصرة، ونقد المنهجية الإسلامية التقليدية، وإبراز الحاجة إلى إحداث التركيبة الخلاّقة على حدّ قوله.

ومع أنَّه فيلسوف بحكم التخصص والممارسة، ومفكِّر بحكم العطاء والإنجاز، فقد جمع بالإضافة إلى ذلك بين يقين العالِم، وجدِّيَّة الباحث، وحُرقة الداعية، وحَرَكيَّة المصلح. وحين نقرأ عن علماء السلف من أمثال حجة الإسلام

"أبو حامد الغزالي"، وقاضي الجماعة "أبو الوليد ابن رشد"، وشيخ الإسلام "أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية"، ونعجب من موسوعيتهم، وكثرة تآليفهم، وبقاء أثرهم عبر القرون، ونشهد في حياتنا موسوعية الفاروقي، وكثرة تآليفه، وامتداد أثره، فإن ذلك يجعلنا لا نتردد في عدِّه في مصافِّ أولئك الأعلام، واليقين بأنَّ أمَّتنا أمَّةٌ ولاّدة، تنجب أمثال هؤلاء الأفذاذ كلَّ حينٍ بإذن ربِّها.

وإذا كانت السنوات التي مضت منذ استشهاد الفاروقي عام ١٩٨٦م لم تشهد جهوداً كافية للتعريف به وبإنجازاته وبإسهاماته، فإننا نأمُل أن يقيّض الله لهذه الإنجازات من يعطيها حقَّها من التعريف والنَّشر والتوظيف، ليس من باب الوفاء للفاروقي والاعتراف بفضله وحسب، وإنَّما لأنّ أجيال الأمة بحاجة ماسّة إلى العلم بهذه الإنجازات، وتوظيفها، والبناء عليها. ولعلّ من حسن الطالع أن نلحظ أن الاهتمام المنشود بالفاروقي وبإنجازاته قد أخذ بالتزايد في السنوات الأخيرة، فعقدت مؤتمرات في بريطانيا وماليزيا والأردن، شارك فيها بعض من رافق الفاروقي في مسيرته العلمية والعملية، أو تتلمذ على يديه في الدراسة. كما شارك فيها عدد من الباحثين والعلماء الذين دفعهم تأثرهم بما قرأوه من مؤلفات الفاروقي، إلى الكشف عن جوانب من الأهمية والتميّز في أفكاره والحاجة إلى نشرها وتوظيفها، لا سيما أنَّ الفاروقي قد استقر في مجتمع يحكمه نظام معرفي غربي يختلف كلياً عن النظام المعرفي الإسلامي، من حيث المصدر والرؤية والأداة والغاية والبِنية، فحاول نقد الأسس الفلسفية والعقدية للنظام المعرفي الغربي، عاملاً في الوقت ذاته على بلورة نموذج معرفي إسلامي بديل. مما يجعل الحاجة مُلحّة للبناء على إرث الفاروقي، والانطلاق مما انتهى إليه، لا مما بدأ به.

ومن المعروف أنَّ الفاروقي كان يحاضر ويكتب بالعربية والإنجليزية والفرنسية، لكن موقعه الأكاديمي في الجامعات الأمريكية، منذ عام ١٩٤٨م إلى تاريخ استشهاده عام ١٩٨٦م جعل معظم كتاباته بالإنجليزية، ولم يترجم منها إلى العربية إلا القليل. وربما يفسِّر ذلك الضعفَ الملحوظ في حضور الفاروقي

في الساحة الفكرية والثقافية والأكاديمية العربية، بالمقارنة بحضوره في البلدان الإسلامية غير العربية. فضلاً عن أسباب أخرى تعود إلى الحصار الذي تعرّض له الفاروقي، نتيجة المعارك المبدئية والمواقف الصلبة التي اتخذها إزاء النفوذ الصهيوني في العالم الغربي، والفساد والاستبداد في العالم العربي. وهو الحصار الذي انتهى بتصفيته الجسدية، فقتل شهيداً مع زوجته ورفيقة علمه وجهاده، في منزله في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية. ولعلَّ المتتبع لسيرة الفاروقي المجتمعية والعلمية، سيكتشف الجهاد الفكري الذي كان يُنظِّرُ له الفاروقي ويمارسُه، في جميع الدوائر المعرفية والمؤسسات الفكرية والثقافية والأكاديمية والبحثية، سواء أكانت من الدائرة المعرفية الغربية بشقيها: العلماني والديني، أم الدائرة المعرفية الإسلامية بمدارسها المذهبية والفكرية والفلسفية. لذلك رأيناه طاقةً لا يكلّ ولا يملّ، وكأنّه يسابق الزمن حتى يحقق أكبر قدر من الإنجاز قبل أن يدركه الأَجَل، فمما يُذكر في هذا السياق أنَّ أحد المعجبين بكثرة كتاباته، سأله عن السرِّ في غزارة إنتاجه وإنجازه، فقال له الفاروقي: "أحرص أن لا أنام في كل ليلة قبل أن أكتب عشر صفحات على الأقل." وهذا الموقف يكشف عن حضور العالم العامل في كل مناحي الحياة وأشكال التعبير عنها، والمتفحص مؤلفاته يجد هذا الجهاد الفكري ذا البُعد النقدي، الذي من خلاله استطاع أن يُقنع عدداً لا بأس به من المثقفين والأكاديميين بفكرة النَّظر المنصف تجاه قضايا العالم دون أحكام مسبقة، ودون تأثّرات ذاتية تحرف العقل عن ممارسة التفكير بحرية. وإن لم يستطع أن يقنع الآخر فربما قام بتحريك الماء الراكد عنده، لكي يُعمل فكره في القضايا التي تُشكّل شخصيته وتنتظم مجتمعه.

لم يصرف الفاروقيَّ تخصصُه الفلسفي، وعملُه الأكاديمي، عن الجهاد في ميدان الخدمة العامة، فكان يتنقل محاضراً وأستاذاً زائراً في شرق الأرض وغربها. ومع ذلك كان يؤمن بضرورة بناء المؤسسات المستقرة، التي تضمن استمرار العمل، بعد غياب المؤسِّسين، فناضل سنوات طويلة في سبيل أن يكون للإسلام موقع في الأكاديمية الأمريكية للأديان (AAR)، ونجح في ذلك، وعمل

رئيساً لقسم الإسلام في الأكاديمية، وأسهم في إنشاء جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة وكندا (AMSS) وكان أول رئيس لها، وفي إنشاء مؤسسة الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية (NAIT) وعمل مديراً لها، وفي إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) وعمل مديراً ورئيساً له. وكل هذه المؤسسات استمرت ولا تزال في عملها.

لقد شُغل الفاروقي وأشغل مَن معه بالإصلاح التعليمي؛ إذ ركز على الكشف عن العلل التي تواجه نظام التعليم الجامعي، ورأى أنَّ أزمة الأمة الإسلامية تكن في نظامها التعليمي، فاهتم بالتعليم الجامعي، ودعا إلى الجامعة القائمة على مبدأ التكامل المعرفي. ولحسن الحظ فإن ثمة كتابات غير قليلة تتعلق بالإصلاح الجامعي كتبها الفاروقي بالعربية، مما يعطي فرصة كبيرة للبناء على الرؤى الفاروقية في مجال الإصلاح الجامعي وتطويره، لا سيما في مجال: التدريس والبحث العلمي والبرامج الجامعية وبناء شخصية الأستاذ الجامعي المتسقة مع هوية الأمة.

ولعل المؤتمر العلمي الذي نظّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، بالتعاون مع جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، في نوفمبر ٢٠١٢م، هو أول مؤتمر يعقد في العالم العربي عن العطاء الفكري للمرحوم إسماعيل الفاروقي. وقد قُدِّم للمؤتمر أربعة وعشرون بحثاً، عن جوانب العطاء الفكري والإسهام العلمي للفاروقي، وهذا الكتاب هو ثبت بهذه البحوث، ولعلّه أول كتاب مرجعي باللغة العربية عن إسماعيل الفاروقي. ونأمل أن يرسم الكتاب خارطة فكرية لكتابات الفاروقي، بما في ذلك قراءة أو مراجعة بقدر من التفصيل لعدد من كتبه المهمة. فالكتاب بهذه الصورة عمل جماعي أسهم فيه مجموعة من العلماء والباحثين.

ومن الطبيعي أن تكون هذه الأعمال غير كافية في التعريف بالفاروقي وأهمية أعماله وإنجازاته. لكن ما لا يُدرك كُلُّه، لا يُترك جُلُّه. وقد أضفنا إلى

هذه المواد المختارة قائمة بالأعمال المنشورة للفاروقي لعلها تعطي صورة عن جانب من جوانب تميّز الفاروقي، وهو جانب التأليف والبحث. أما الجوانب الأخرى في شخصيته، فكم نتمنى أن يسعفنا أولئك النفر الذين كانوا قريبين من الفاروقي ورافقوه في حلقة من حلقات مسيرته العلمية والعملية، بما يعرفون، وأن لا يقللوا من قيمة ما قد يكتبون وينشرون، فذلك حقُّ التاريخ أن يكتبوا بعض صفحاته، فيشهدوا بما عَلِمُوا، "ولا تكتموا الشهادة"، وحقُّ الأجيال القادمة أن ينقلوا إليها شيئاً مما أتاح الله لهم من الخبرة والتجربة.

ومن الجدير بالذكر أن مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر) التي ينشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، قد نشرت في عدد خاص عن المرحوم الفاروقي عدداً من البحوث التي ظهرت في هذا الكتاب،[1] ذلك أن الكتب والمجلات تختلف عن بعضها بعضاً في جمهورها ومظان وجودها. كذلك كانت المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية التي ينشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي باللغة الإنجليزية[2] قد سبقت إلى نشر عدد خاص عن الفاروقي.

ومن المؤسف حقاً أن نلاحظ أن العقل المسلم المعاصر ما زال يعيش مرحلة التيه والاستجداء الفكري والمعرفي، وما زالت لَبِنات تكوين الشخصية الإسلامية تُعجن من أفكار الآخر، دون استشعار لمدى خطورتها على الشخصية الإسلامية، ومن ثم المجتمع المسلم، وأخيراً على المشروع الإسلامي، الذي من المفترض أن يكون المؤهل لقيادة البشرية نحو تحقيق السعادة، أو المشاركة على الأقل في بناء المشروع الإنساني. ولأجل ذلك نحن بحاجة كبيرة إلى أن نسترجع الأسئلة الفاروقية المتعلقة ببناء الشخصية الإسلامية، ما تمّ منها وأُنجز في صورة

---

(١) وهو العدد رقم ٧٤، الصادر في خريف ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، وهي مجلة فصلية تصدر في أربعة أعداد سنوياً بصورة منتظمة منذ صيف عام ١٩٩٥م.

(٢) اسم المجلة باللغة الإنجليزية (American Journal of Islamic Social Sciences) واختصارها AJISS وهي مجلة فصلية محكمة تصدر بانتظام منذ عام ١٩٨٥م (ثلاثة أعداد في السنة). والعدد الخاص عن الفاروقي هو العدد ٣ من المجلد ٢٨ الصادر صيف ٢٠١١م.

برامج أو محاضن جامعية أو مؤسسات فكرية وبحثية، أو دراسات وبحوث، فيقوم الدارسون والمفكرون باستيعابها وبالبناء عليها وترشيدها وتوجيهها بما ينسجم وهوية المجتمع، وتجاوزها إلى الحالة المثلى، وتفحُّص ما لم يُنجز بعدُ لسبب أو لآخر، وبيان المعوقات التي حالت دون إنجاز الأفكار الفاروقية. ولعلَّ في كل ما سبق دعوة إلى إنشاء كراسي الفاروقي في المجالات المعرفية التي أبدع فيها، لا سيما في مجال مقارنة الأديان، وتاريخ الأفكار، والفلسفة، لكي يُستكمل مشروع الفاروقي الهادف إلى نهضة هذه الأمة والقيام بدورها في ترشيد الحضارة الإنسانية، والحضور الفاعل في ساحة العالم المعاصر.

﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: ١٠٥].

المحررون



كلمة الدكتور جمال برزنجي
نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي
(وقد ألقاها في مؤتمر الفاروقي)

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، عطوفة الأستاذ الدكتور عبد الله الموسى؛ رئيس جامعة اليرموك، والأستاذ الدكتور فتحي ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدكتور رائد عكاشة؛ المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ الدكتور محمد عقلة الإبراهيم؛ عميد كلية الشريعة في جامعة اليرموك، وأصحاب السماحة والمعالي والفضيلة والإخوة والأخوات الحضور الكرام

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، بداية أعبر عن شكري وعرفاني لجامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، لاحتضان هذا المؤتمر الكريم. وأحب أن اشارككم هذه اللحظات، وفي هذه الجلسة المباركة بحديث شخصي عن الفاروقي بوصفه صاحباً وصديقاً ومرشداً في مسيرة درب وبناء.

إسماعيل راجي أبو الهدى الفاروقي، كان رجلاً لا كالرجال، إن لقيته وتحدثت أو استمتعت إليه دقيقة واحدة، فمن الصعب جداً أن تنساه، فهو يبهرك بهامته العالية، وطلعته البهية، وفصاحة لسانه، وحلاوة منطقه. وإن تيسّر لك بأن يمتد الحديث معه بضع دقائق، فسيطغى عليك علمه، وتفحمك حكمته، يصغي إليك إصغاء التلميذ لأستاذه، لا بل إصغاء المريد لشيخه، رجلٌ لا يعرف الكلل ولا الملل. لا يخطئ من يحادثه، ليتبين أنه مهمومٌ هماً كبيراً، هو همّ الأمة، ومعضلة نهوضها الحضاري، والذي يؤكد أن هذا النهوض لا يتم إلا بالإصلاح

الفكري، الذي ينطلق من إصلاح التعليم، ومنطلق ذلك كله هو التوحيد، والتوحيد بأبعاد تسع الكون، لا بل تحتوي الكون كله. ذلك هو إسماعيل الفاروقي؛ الرجل العالم، والمفكِّر، والصديق، والزميل، والمرشد، والأستاذ، والمعلم.

كان الفاروقي رجل المؤسسات، وكان مقتنعاً قناعة عميقة أن أي عمل إسلامي في الغرب، لا بدّ أن تكون له جذور في شكل هيئات أو مؤسسات تبقى بعد زوال مؤسسيها، ومن ثمّ فقد مَنَّ الله عليّ بأن عملنا معاً في بناء مؤسسات تجعل للعمل الإسلامي والوجود الإسلامي معنىً واستمرارية بعد وفاته رحمة الله عليه، وتجعل من العمل الإسلامي والوجود الإسلامي في أمريكا وطناً مستقراً، ابتداءً من اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا، وانتقاله من مؤسسة طلابية تتنقل مع رئيسها الطالب، حيثما كان في أمريكا، إلى إقامة أمانة عامة ومقر دائم في ولاية إنديانا، ومنّ الله علينا أن تولى الفاروقي مسؤولية الأمين العام لها عام ١٩٧١م، أما المؤسسة الثانية التي عملنا فيها بمعية الدكتور محمود الرشدان هي (مؤسسة الوقف الإسلامي)؛ إذ كنا نتأمل في مستقبل المساجد والمراكز الإسلامية التي كانت كل جالية تشتريها بأموالها أو ما تجمعه من العالم الإسلامي والعربي، فكنا نخشى عليها الضياع. وعليه تأملنا وسعينا لتأسيس مؤسسة تستجيب لمقتضيات القوانين الأمريكية، وتتماشى مع ما يريده الشرع الإسلامي في نظام الوقف. فمؤسسة الوقف الإسلامي كانت في أمريكا الشمالية، وكان أول رئيس لها والمؤسس الدكتور الفاروقي رحمة الله عليه، وكنت أول مدير عام لها؛ إذ عملت معه لتأسيسها وتثبيتها.

أما عن دوره في إنشاء جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في أمريكا عام ١٩٧٢م، فقد كان شغله الشاغل أن يوفر منبراً لعلماء الاجتماعيات، حتى يعيد لهم هويتهم الإسلامية في تخصصاتهم، وفي منطلقاتهم الفكرية والأكاديمية، فكان هذا المنبر الذي استمر حتى الآن، وما زال ولله الحمد، يعطي عطاءه في ترشيد وتوفير فرصة التحاور مع علماء العلوم الإنسانية والاجتماعيات في

الولايات المتحدة وسواها، وكان من إسهامات جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين أن تتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إصدار المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية منذ عام ١٩٨٥ باللغة الإنجليزية، وما زالت المجلة تصدر بانتظام حتى الآن والحمد لله.

ثم جاء دوره في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان أول مقرّ له في عُلّية بيته رحمه الله، في ضواحي مدينة فيلادلفيا، وانتُخب أول رئيس لمجلس أمناء المعهد، حتى توفته المنية. قبل ذلك كله جاهد الفاروقي ليكون للإسلام نصيب في مؤسسة عتيدة كانت ممتنعة عن الإسلام والمسلمين في ذلك الوقت تُسمّى الأكاديمية الأمريكية للأديان، فكانت حكراً على متطرفي النصارى، ممن يرون في الإسلام تهديداً وعداءً لهم، واستمر الفاروقي يتحداهم، بأنه لا معنى لأكاديمية أمريكية للأديان ما لم تعترف وتتقبل وتعطي مكاناً للإسلام وللمسلمين، ونجح في أن يؤسس أول ندوة حوارية سمّاها Trialogue of Abrahimic Faiths الحوار الثلاثي بين الديانات الإبراهيمية، ودعا فيها حاخاماً يهودياً وقسيساً نصارياً، وكان هو من مثّل الإسلام والمسلمين. ونُشرت وقائع هذه الندوة، وذاع صيتها، وكانت فاتحة خير لكسر هذا الحاجز النفسي، وفَرَض الإسلام مكانته في أكاديمية الأديان، ودليل ذلك أنه في عام (٢٠١٠م) عقدت ندوة حضرها خمسة آلاف عالم من علماء الأديان، ومن بينهم لا يقل عن خمسمائة أستاذ في الدراسات الإسلامية، من كافة أقطار العالم الإسلامي.

عَرَفْتُ مطاولة الفاروقي ومقدرته على العمل الذي لا يكلُّ ولا يملُّ، وأنه لا يستسلم مهما شُقَّ الطريق، ففي المؤتمر الأول لأزمة الفكر الإسلامي، الذي نُظّم في شهر حزيران من عام ١٩٧٧م في مدينة (لوغانو) في سويسرا، واستمرّ خمسة أيام بلياليها، وحضره ما يقارب ثلاثين شخصاً من قيادات الأمة الإسلامية الفكرية والحركية، وهو المؤتمر الذي اتخذ فيه قرار تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كنا نخرج سوياً بعد انتهاء الاجتماعات كلها، لنسير في دروب

لوغانو، مستمتعين بعبق الأجواء الندية، نراجع أعمال اليوم ونقوّم الحوار ونخطط لليوم التالي.

أقول لكم، إن حلم كلِّ ناشطٍ عاملٍ يحب أن يكون في رفقة رَجُلٍ مثله، لما له من تفكير منظم وتخطيط هادئ وتنظيم واعٍ، ومحبة عميقة، والودّ الذي تلمسه في كل خطوة وكل جملة اتفقنا أم لم نتفق.

ثم عُهد إلينا أن نعمل (نحن الاثنان) في تنظيم أول مؤتمر عالمي لإسلامية المعرفة، الذي عقد في إسلام آباد في باكستان، ووُجهت الدعوات إلى أكثر من عشرة آلاف أستاذ في العالم، أو مفكر، أو جامعي، وأذكر أننا استقبلنا ما بين ٤٠٠ إلى ٥٠٠ ردّ، وركّزنا المتابعة على مئتين ممن ظننا فيهم المقدرة على العطاء، وجاءت الأبحاث، فلم نجد فيها -حتى ولو خمسة أبحاث- تستحق القبول والتقديم في المؤتمر، وكانت هذه صدمة كبيرة جداً له، وتبين لنا من خلال هذه التجربة المريرة، عمق الأزمة الفكرية التي حلّت بالأمة وحاجتها إلى تطوير قدرتها على العطاء العلمي والفكري والحضاري، لذا لجأ الفاروقي بعدها إلى تكليف خمسة أو ستة من العلماء، بكتابة الأبحاث المطلوبة، ليرتقي مستوى المؤتمر للحد الأدنى.

سُعدت وتعلمت الكثير من خلال الخدمة مع هذا الرجل العظيم، لا سيما في مشروع ملخصات الفكر الغربي؛ إذ كان هذا المشروع من ضمن مفردات منهج العمل لإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهو محور أساس في مشروع إسلامية المعرفة، فقد كان الرأي أنّه لا بدّ للمسلم الناشط أو المفكر أن يتعرف على حقيقة الفكر الغربي وجوهره -ما له وما عليه- أي إيجابياته وسلبياته. وبناء عليه حددنا ستة حقول معرفيّة رئيسية نبدأ بها وهي: الاقتصاد والاجتماع والتربية والسياسة وعلم النفس والتاريخ، وكتبنا إلى ما لا يقل عن عشرة علماء مسلمين، في كل من هذه المجالات، نسألهم في منحنا ورقة بحثية بحدود عشرين إلى أربعين صفحة، مما يفهمونه من خلاصة هذا العلم، وما الذي

قدّمه الغرب في هذا المجال، وما هي أهم المأخذ عليه، وما هي رؤيتنا الإسلامية لهذا العطاء الغربي في هذا المجال، فكانت النتيجة مؤلمة جداً؛ إذ لم يتجاوب إلا أربعة أو خمسة من العلماء، بمستوى لم يرقَ إلى المستوى المنشود.

وهذه الخبرة المريرة، كانت لرجل لا يعرف الهزيمة أو التراجع، فحتى لو أن علماء المسلمين غير قادرين على النقد الواعي والتقويم السليم للفكر الغربي، فربما نجد شيئاً عند مفكري الغرب أنفسهم، فإن ما قد يكون في نقلهم وتقويمهم، من الأمانة والعمق، ما قد يكون مفيداً؛ إذ إن الفاروقي، في تعامله مع الفكر الغربي، اتّسم بفقه عميق، واحترام كبير، وعلم بصير وأمين.

كان رحمه الله يتقن عدداً من اللغات، وكان يتفنن في استخدام اللغات الثلاث؛ العربية والفرنسية والإنجليزية، فقد كانت قدراته فيها فوق قدرات أبنائها، بل حتى بعض المتخصصين فيها. وكنّا في عملنا معه نذهل ببلاغته وقدرته المذهلة على الاشتقاق وابتداع المصطلحات، وتطغى عليه في ذلك كله، محبته للغة العربية، لدرجة الافتتان بها، بل يرى في تمسّكه بلغة القرآن الكريم، تعبيراً عن إيمان عميق، وكان يصر على أن نستخدم المصطلحات القرآنية، وأن لا نترجمها إلى الإنجليزية، مثل: "الصلاة، والزكاة، والقبلة، والمسجد، والتوحيد"، ويرى فيها تعبيراً عن حضارة الإسلام، ويؤكد على فرض هذه المصطلحات على لغات الشعوب الأخرى، كالأُردية، والفارسية، والتركية، والمالاوية، والكردية، وسواها، وبناءً على طلبنا ألّف كتيباً صغيراً جمع فيه عدداً من مفردات اللغة العربية المعبرة عن مفاهيم إسلامية يلزم أن تبقى بلفظها العربي وتدخل إلى اللغات الأخرى بهذا اللفظ دون ترجمة، وكان الكتاب بعنوان نحو إنجليزية إسلامية Toward Islamic English.

في برامجنا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، واجهتنا أزمة توفير القيادات للعمل الإسلامي في أمريكا، وكان هذا على مستوى اتحاد الطلبة المسلمين، وكان القرار أن نؤطّر برنامجاً لتدريب القيادات الناشئة، وبعد أن ظهرت الأزمة،

اتفقنا أن تكون هناك مراحل مختلفة، وكُلّف الفاروقي رحمة الله عليه، بأن يكتب في موضوع العقيدة، ومن هنا جاء كتابه "التوحيد؛ مضامينه في الفكر والحياة"، وهو موضوع لأبحاث متعددة في هذا المؤتمر، ثم كان إسهامه في التخطيط لكتاب مرجعي في الإدارة والتنظيم أحيل أمر تأليفه إلى الدكتور هشام الطالب، وصدر بعنوان "دليل التدريب القيادي"، وقد طُبع أكثر من عشر مرات، وتُرجم لأكثر من عشرين لغة عالمية، أما كتابه "الأخلاق النصرانية"، فله قصة أخرى؛ إذ دعاه (ويلفرد سمث) مدير معهد الدراسات الإسلامية والمتخصص بالحوار الإسلامي المسيحي ليقضي سنتين في جامعة (ماكجيل) الكندية، بحيث يدرس دراسات اللاهوت نفسها التي يخضع لها المبشرون وعلماء اللاهوت والقسيسون، ثم يكتب كتابه (الأخلاق النصرانية).

كان رحمه الله غزير الإنتاج من الموسوعات والكتب والبحوث والمقالات مما سوف يتعرض له هذا المؤتمر، لكننا نستطيع أن نصنِّف مجمل أعماله في ثلاثة مجالات كان له في كل منها إسهام إبداعي ملموس. وهذه المجالات هي: مقارنة الأديان، والإصلاح التربوي والتعليمي، وإسلامية المعرفة.

نسأل الله أن يرحمه رحمة واسعة، ويتقبله في الشهداء والصالحين، وييسر للأمة من العلماء العاملين ما يجعلهم خير خلف لخير سلف. آمين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

من هو إسماعيل الفاروقي

تعريف موجز بالشهيد إسماعيل الفاروقي



وُلِد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في مدينة يافا الفلسطينية عام ١٩٢١م من أسرة فلسطينية عريقة وثرية. أنهى دراسته الثانوية في مدرسة الفرير الدومينيكان الفرنسية ١٩٣٦م، ثم حصل على بكالوريوس الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت عام ١٩٤١م. عقب تخرجه اشتغل ببعض الأعمال الحكومية في ظل حكومة الانتداب البريطاني. ومع اندلاع القتال في فلسطين عام ١٩٤٨م شارك في بعض العمليات الجهادية، ومع انتهاء الحرب وسقوط فلسطين، غادر إلى الولايات المتحدة، وتابع دراسته الجامعية فحصل على درجتي ماجستير في الفلسفة، ثم حصل على درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا عام ١٩٥٢م، وكانت أطروحته بعنوان: "تبرير الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم".

باشر التدريس الجامعي في الولايات المتحدة، وقابلَتْهُ تحدياتٌ هائلة في الساحة الأكاديمية الأمريكية، وأدرك أنَّ تكوينه العلمي في الإسلام لا يكفيه لمواجهة هذه التحديات، فرحل إلى القاهرة وأمضى أربع سنوات في دراسة العلوم الإسلامية في الأزهر الشريف، حتى اكتمل تكوينه العلمي الإسلامي إضافة إلى التعليم الغربي. ثم عاد إلى الولايات المتحدة، أستاذاً لفلسفة الأديان في عدد من الجامعات، واكتسب منزلة مرموقة، في تدريس الأديان المقارنة، وأنشأ عدداً من مجموعات البحث في دراسة الإسلام.

لم ينس المرحوم الفاروقي قضية فلسطين، ولا سيما ما كان يلاقيه من محاصرة الأساتذة الجامعيين اليهود له في تحركاته في الجامعات الأمريكية. واستثمر تخصصه العلمي في الكتابة عن القضية، وعن طبيعة الخصم الذي يواجهه، فكتب عدداً من الكتب منها: الإسلام ومشكلة إسرائيل، الملل اليهودية المعاصرة، أصول الصهيونية في الدين اليهودي. وكان مبدعاً في تجاوزه البعد السياسي وإشكالاته العملية، إلى العمق الفكري والمعرفي للقضايا المختصة باليهود. وكان لحرب ١٩٦٧م أثرٌ كبير في خيبة أمله في قدرة الأنظمة العربية على تحرير فلسطين.

تعرّف إلى عدد من نشطاء الطلبة المسلمين الذين جاءوا إلى أمريكا للدراسة ووجد فيهم الأمل، فأخذ يشارك بنشاط ملحوظ في مؤتمرات اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة. وفي عام ١٩٧٢م شارك مع جماعة الاتحاد في تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في أمريكا، وبقي رئيساً لها حتى عام ١٩٧٨م. وأسهم في تطوير فكرة التوجه الإسلامي، أو الإسلامية، في التأليف والتدريس.

ألّف عدداً من الكتب الموسوعية المتميزة في تاريخ الأديان والأديان المقارنة وفلسفة الأديان منها: الأطلس التاريخي لديانات العالم، أديان آسيا الكبرى، والأخلاق المسيحية، والتوحيد وتمثلاته في الفكر والحياة. وله بحوث كثيرة منشورة في الدوريات العلمية. نشر معظم بحوثه وكتبه بالإنجليزية، ونشر بعضها بالعربية والفرنسية. كان آخر عمله أنجزه هو أطلس الحضارة الإسلامية الذي صدر بعد استشهاده.

ومع أنَّ الفاروقي كان عالماً متميزاً في تخصص الفلسفة ومقارنة الأديان، فإنَّه كان في الوقت نفسه ممارساً للإصلاح في عدد من الميادين. استوعب جهود الإصلاح السابقة منذ أبي حامد الغزالي وابن تيمية، حتى منتصف القرن العشرين. وتنقل في بلدان العالم الإسلامي داعياً إلى الإصلاح ومشاركاً في

برامجه، ولا سيما برامج الإصلاح الفكري والتربوي. وقد وضع ثلاثة معايير لتقويم الحركات الإصلاحية؛ أولها: موقع التعليم في جهود الحركات، نظراً لما كان يوليه الفاروقي من أهمية كبيرة للتعليم في نجاح جهود الإصلاح. وثانيها: طريقة الحركات في تشخيص واقع الأمة، نظراً لأنه أدرك عجز معظم هذه الحركات عن ملاحظة الأزمة الفكرية، وثالثها: قدرة الحركات على إدراك البعد الإنساني العالمي للإسلام، بوصفه ديناً للناس أجمعين يريد الخير للناس جميعاً في حياتهم المادية والروحية؛ أفراداً ومجتمعات.

اشتهر الفاروقي بأنه صاحب فكرة "إسلامية المعرفة" وهي الفكرة التي كانت تدور حولها كثير من نشاطات اتحاد الطلبة المسلمين وجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في السبعينات، وتبلورت لديه ولزملائه، لتكون رؤية إصلاحية في الفكر الإسلامي، وواقع المسلمين، وهي تعتمد أساساً على إصلاح التعليم الجامعي في العالم الإسلامي الذي تنتهك فيه الروح الإسلامية، ويسهم في إحباط جهود الإصلاح وتكريس التخلف والتبعية. وتقوم خطة الإصلاح هذه على النظرة التحليلية الناقدة للعلوم والمعارف، واستلهام الرؤية الكونية القرآنية في إعادة صياغتها وتقديمها.

وأصحبت هي الفكرة الأساسية التي أنشئ من أجلها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عام ١٩٨١م. وقد تبادل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان موقع المدير والرئيس في المعهد، حتى استشهد مع زوجته لويس لمياء الفاروقي، في حادث لفَّه الغموض، وارتبط بنشاطاته في التوعية بالقضية الفلسطينية، ووقوفه في وجه جماعات الضغط الصهيونية. ولا يزال المعهد العالمي للفكر الإسلامي يمارس نشاطاته الفكرية والعلمية في إدارته الرئيسية في ولاية فيرجينيا الأمريكية وفي مكاتب المعهد المنتشرة في عدد من العواصم العربية والإسلامية والأوروبية. ويمثل في نشاطاته ما يُعَدُّ "المدرسة الفكرية" التي كان المرحوم الفاروقي أبرز من أسهموا في تأسيسها.

قائمة مؤلفات

إسماعيل الفاروقي وبعض ما كتب عنه باللغة الإنجليزية

Bibliography of Works by Ismail al Faruqi or written on him

سيكون من المفيد الاعتراف بأننا واجهنا صعوبة كبيرة في حصر ما كتبه الفاروقي بالعربية والإنجليزية والفرنسية وما ترجم من أعماله إلى اللغات الأخرى، لا سيما لغات الشعوب الإسلامية: الأُرديَّة، والفارسية، والتركية، والماليزية، والإندونيسية، وغيرها. فضلاً عن صعوبة حصر ما كتب عنه. ولذلك فإن ما ورد في هذه القائمة ليس كاملاً، وإننا نهيب بالباحثين أن يُعلِموا إدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن أية منشورات أخرى للفاروقي أو ترجمات لأعماله باللغات المختلفة، أو أية بحوث أو دراسات أو أطروحات جامعية أجريت عن الفاروقي وأعماله، وذلك حرصاً على استكمال هذه القائمة، وفاءً للشهيد الراحل، وتعميماً للفائدة.

Section 1 by Dr. Ismail al Faruqi

القسم الأول: كتابات إسماعيل الفاروقي بلغات غير العربية

a) Books in English: **كتب باللغة الإنجليزية**

1- (1953)*From Here We Start*, tr. from the Arabic of K.M. Khalid. Washington, DC: AmericanCouncil of Learned Societies.

ترجمة كتاب من هنا نبدأ لخالد محمد خالد من العربية إلى الإنجليزية.

2- (1953)*Our Beginning in Wisdom*, tr. from the Arabic of M.al Ghazali. Washington, DC: AmericanCouncil of Learned Societies.

ترجمة كتاب من هنا نعلم، لمحمد الغزالي من العربية إلى الإنجليزية.

3– (1953)The Policy of Tomorrow, tr. from the Arabic of M. B. Ghali. Washington, DC: AmericanCouncil of Learned Societies

ترجمة كتاب سياسة الغد، تأليف م.ب. غالي، من العربية إلى الأنجليزية

4– (1962)`*Urubah and Religion: An Analysis of the Dominant Ideas of Arabism and of Islam as Its Heights Moment of Consciousness*, vol. 1 of*On Arabism*, Amsterdam: Djambatan.

العروبة والدين: تحليل للأفكار السائدة عن العروبة والإسلام بوصفه قمة حركة الوعي

5– (1968)*Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*.Montreal: McGillUniversityPress and Amsterdam: Djambatan, Amsterdam.

الأخلاق المسيحية: تحليل نظمي وتاريخي للإفكار السائدة

6– (1969)*The Great AsianReligions*, in collaboration with W.T. Chan, P.T. Raju and J. Kitagawa. New York: Macmillan

أديان آسيا الكبرى

7– (1975)*Historical Atlas of theReligionsof the World*.New York: Macmillan.

الأطلس التاريخي لأديان العالم

8– (1976)*The Life of Muhammad*.tr. and ed. from the Arabic of M. H. Haykal. Indianapolis: NorthAmericanIslamic Trust.

حياة محمد، تأليف محمد حسين هيكل، ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

9– (1980)*Sources of Islamic Thought: Three Epistles on Tawhid by Muhammad ibn ʿAbd alWahhab*, tr. and ed. Indianapolis:AmericanTrust Publications.

مصادر الفكر الإسلامي: ثلاث رسائل في التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب، ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

10– (1980)*Sources of Islamic Thought: Kitab al Tawhid*, tr. from the Arabic of Muhammad ibn ʿAbd al–Wahhab and ed. London: IIFSO.

مصادر الفكر الإسلامي: كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

11- (1980)*Islam and Culture*.Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.

الإسلام والثقافة

12- (1980)*Islam and the Problem of Israel*.London: The Islamic Council of Europe ISBN 983954134X.

الإسلام ومشكلة إسرائيل

13- (1981)*Social andNaturalSciences*, ed. with A. O. Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King AbdulazizUniversity.

العلوم الاجتماعية والطبيعية، تحرير أعمال مؤتمر التعليم الإسلامي الأول بالاشتراك مع عبد الله عمر نصيف

14- (1981)*The Hijrah: The Necessity of Its Iqamat or Vergegenwartigung*, ABIM:Kuala Lumpur.

الهجرة وضرورتها للإقامة

15- (1982)*Essays in Islamic and Comparative Studies*, ed. Herndon, VA: IIIT.

مقالات في الإسلام والدراسات المقارنة

16- (1982)*Islamic Thought and Culture*, ed. Herndon, VA: IIIT.

الفكر الإسلامي والثقافة

17- (1982)*Trialogue of the Abrahamic Faiths*, ed. Herndon, VA: IIIT

الحوار الثلاثي بين الأديان الإبراهيمية

18- (1982)*Islamization of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT.

إسلامية المعرفة

19- (1982)*Tawhid: Its Implications For Thought And Life*.Kuala Lumpur: IIIT (1985)*Islam*.Beltsville, MD: Amana Publications.

التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة

20- (1986)*The Cultural Atlas of Islam*.New York: Macmillan

أطلس الحضارة الإسلامية

21- (1995) *Toward Islamic English*, Herndon VA: International Istitute of Islamic Thought.

نحو لغة إنجليزية إسلامية

22- (1998) *Islam and Other Faiths*, Edited by Ataullah Siddiqui. UK: Islamic Foundation and USA: International Istitute of Islamic Thought,

الإسلام والأديان الأخرى

b) Articles in English: مقالات باللغة الإنجليزية

1- "On the Ethics of the Brethren of Purity and Friends of Fidelity (Ikhwan al Safa wa Khillan al Wafa')," The Muslim World, vol. L, no. 2, pp. 109–21; no. 4, pp. 252–58; vol. LI, no. 1, pp. 18–24

الأخلاق عند إخوان الصفا وخلان الوفا، مجلة العالم الإسلامي

2- "On the Significance of Reinhold Niebuhr's Ideas of Society," Canadian Journal ofTheology, vol. VII, no. 2, pp. 99–107. Reprinted in*Muslim Life*, vol. XI, no. 3 (Summer 1964): 5–14

في أهمية أفكار رينهولد نيبور عن المجتمع، المجلة الكندية لعلم الكلام

3- "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture," *Journal of Bible andReligions*,vol. XXXI, no. 4, pp. 283–93

مقارنة بين منهج الإسلام والمسيحية في التعامل مع النصوص العبرية، مجلة الكتاب المقدس والأديان

4- "Towards a New Methodology of Qur'anic Exegesis,"*Islamic Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 35–52; reprinted in*Muslim Life*, vol. XI, no. 1 (January–March 1964): 4–18.

نحو منهجية جديدة لتفسير القرآن الكريم، مجلة الدراسات الإسلامية

5- "Towards a Historiogaphy of Pre-Hijrah Islam"*Islamic Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 65–87.

نحو دراسة تاريخية للإسلام قبل الهجرة، مجلة الدراسات الإسلامية

6- "On the Raison d'Etre of the Ummah,"*Islamic Studies*vol. II, no. 2, pp. 159–203

في سبب وجود الأمة، مجلة الدراسات الإسلامية

7- "Nazariyat Islami Dawlat," (in Urdu) Chiragh-i-Rah, Nazariyat Pakistan Number (December 1960): 383–89;*ibid.*, in English, "The Nature of the Islamic State,"*The Voice of Islam*, vol. IX, no. 4 (January 1961): 169–77

نظرية الدولة في الإسلام نشرت بالأُرديّة مجلة سراج الراح، وفي الإنجليزية في مجلة صوت الإسلام

8- "History ofReligions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue,"*Numen: International Review forthe HistoryofReligions*, vol. XII, fasc. 2, pp. 81–86 (this article was followed by "In Response to Dr. Faruqi," by Professor Bernard E. Meland of theUniversityof Chicago,*Numen*, vol. XII fasc. 2, pp. 87–95)

تاريخ الأديان: طبيعته وأهميته في التربية المسيحية والحوار الإسلامي المسيحي، نشرت في مجلة تومين: المجلة الدولية في تاريخ الأديان

9- "Al Nazzam,"*Encyclopedia Britannica*, 11th Edition

مقالة عن النظام في الموسوعة البريطانية الطبعة الحادية عشرة

10- "Pakistan and the Islamic Imperative,"*Islamic Literature*, 1966, no. 1, pp. 1–10

باكستان والضرورة الإسلامية مجلة الآداب الإسلامية

11- "Science and Traditional Values in Islamic Society,"*Zygon: Journal of Religion and Science*, vol. 11, no. 3 (September 1967): 231–46; also in *Science and the HumanConditionin India and Pakistan*, ed. W. Morehouse. New York: The RockefellerUniversityPress, 1968

العلم والقيم التقليدية للمجتمع الإسلامي مجلة زايغون: مجلة العلم والدين

12- "Islam and Christianity: Prospects for Dialogue,"*The Sacred HeartMessenger*(September 1967): 29–33

الإسلام والمسيحية: فرص للحوار، مجلة رسالة القلب المقدس

13- "Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue,"*Journal of Ecumenical Studies*, vol. V, no. 1 (1968): 45–77

الأسلام والمسيحية: صراع أم حوار، مجلة الدراسات المسكونية.

14- "The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions,"*Studia Islamica*, fasc. XXVIII (1968): 29–62

مشكلة الوضع الميتافيزيقي للقيم في التقاليد الإسلامية والغربية، مجلة ستوديا إسلاميكا

15- "The Ideal Social Order in the Arab World, 1800–1968,"*Journal of Church and State*, vol. XI, no. 2 (Spring 1969): 239–51

النظام الاجتماعي المثالي في العالم العربي في الفترة ١٨٠٠-١٩٦٨م، مجلة الكنيسة والدولة

16- "The Challenge of Western Ideas for Islam,"*Islamic Literature*, (September 1969): 1–6

تحدي الأفكار الغربية للإسلام، مجلة الآداب الإسلامية

17- "Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam,"*Islam and the Modern Age*, vol. 1, no. 1 (May 1970): 29–449

أفكار مغلوطة على طبيعة العمل الفني في الإسلام، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

18- "On the Nature of the Work of Art Islam",*Islam and the Modern Age*, vol. 1, no. 2 (August 1970): 68–81

حول طبيعة العمل الفني في الإسلام، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

19- "lslam and Art",*Studia Islamica*, fasc. XXXVII (1973): 81–109

الإسلام والفن، في مجلة ستوديا إسلاميكا

20- "The Essence of Religious Experience in Islam",*Numen*, vol. XX, fasc. 3. pp. 186–201

جوهر التجربة الدينية في الإسلام، مجلة نيومين

21- "Internal Dynamics of the Muslim Community,"*Al-Ittihad*, vol. XII, no. 3 (Summer 1975): 2-7

الدينامية الداخلية للمجتمع الإسلامي، مجلة الاتحاد

22- "The Muslim-Christian Dialogue: A Constructionist View,"*Islam and the Modern Age*, vol. VIII, no. 1 (Febuary 1977): 5-36

الحوار الإسلامي المسيحي: رؤية بنيوية، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

23- "Adapting the Qur'an!",*Impact International*vol. 7:4 (February-March 1977 / Rabi'al 1397): 10-11

تكييف القرآن، مجلة إمباكت الدولية

24- "Moral Values inMedicineand Science,"*Biosciences Communications*, vol. III, no. 1 (1977); reprinted in*Journal of the IslamicMedicalAssociation*

القيم الأخلاقية في الطب والعلوم، مجلة التواصل في العلوم البيولوجية، وأعيد نشرها في مجلة الجمعية الطبية الإسلامية

25- "Islam and the Social Sciences,"*Al-Ittihad*vol. XIV, nos. 1-2, (January - April 1977): 38-40

الإسلام والعلوم الاجتماعية، مجلة الاتحاد

26- "Central Asia Report: Muslims Survive,"*Impact International*(October 1977): 14-5

تقرير آسايا الوسطى، المسلمون حافظوا على البقاء، مجلة إمباكت الدولية

27- "Islam and Architecture,"*The Muslim Scientist*, vol. VII, nos. 1- 2 (March-June 1978): 14-22

الإسلام والعمارة، مجلة العالم المسلم

28- "Our Moral Dilemma,"*The Voice of Islam*, vol. VIII, no. 5 (February 1978): 9-11

29- "Uber das Wesen der Islamischen Da'wa,"*Al-Islam*, no. 2/77, pp. 2-8

أزمتنا الأخلاقية، مجلة صوت الإسلام.

30- "On The Nature of Islamic Da'wah" and "Commentaries" on Christian

Missions in the Muslim World,*International Review of Mission*, vol. LXV, no. 260 (October 1976): 391–400; 385–460; reprinted in*Risalah*(February 1977): 2–6

في طبيعة الدعوة الإسلامية وتعليقات على التبشير المسيحي في العالم الإسلامية، المراجعات الدولية للتبشير.

31- "On the Metaphysics of Ethics in Islam,"*Listening: Journal of Culture and Religion*, vol 14, no. 1 (Winter 1979): 25–43.

في ميتافيزيقا الأخلاق في الإسلام، مجلة الثقافة والدين

32- "Divine Transcendence: Its Expression in Christianity and Islam,"*World Faiths*(London), no. 107 (Spring 1979): 11–19

التعالي الإلهي: تعبيراته في النصرانية والإسلام، مجلة أديان العالم

33- "Islamic Renaissance in Contemporary Society,"*Al Ittihad*, vol. 15, no. 4 (October 1978): 15–23

النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر، مجلة الاتحاد

34- "Islamizing the Social Sciences,"*Studies in Islam*, vol. XVI, no. 2 (April 1979): 108–21

أسلمة العلوم الاجتماعية، مجلة دراسات في الإسلام

35- "Islam and the Tehran Hostages,"*The Wall Street Journal*(November 28, 1979): 24

الإسلام ورهائن طهران، مقال في مجلة ول ستريت جورنال

36- "Rights of Non-Muslims under Islam: Social and Cultural Aspects,"*Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. I, no. 1 (Summer 1979): 90–102

حقوق غير المسلمين في ظل الإسلام: الجوانب الاجتماعية والثقافية، مجلة معهد قضايا الأقليات الإسلامية

37- "Controversy over the Moon,"*Voice of Islam*, vol. 11, no. 1 (March 1980): 3–5

جدل حول القمر، مجلة صوت الإسلام

38- "The Islamic Faith,"*Jerusalem: The Key to World Peace*. London: Islamic Council of Europe, 1980, pp. 77–105

الإيمان الإسلامي "القدس: مفتاح السلام العالمي"، مجلة المجلس الاسلامي في أوروبا

39- "Stream of Ideas Flows into Social Sciences,"*The Times Educational Supplement*. London (September 5, 1980): 39

نهر الأفكار يجري في العلوم الاجتماعية، الملحق التربوي من مجلة تايمز.

40- "Humanitarian and Egalitarian Aspects of Islamic Law,"*Arab Perspectives*, I.6 (September 1980): 6–10

الأبعاد الإنسانية والاجتماعية في الشريعة الإسلامية، مجلة وجهات نظر عربية

41- "Islamic Ideals in North America", Silver Jubilee Messages Collection, Our Gifts to the World.*Korea Muslim Federation*(September 1980): 145–59

المثل الإسلامية في شمال أمريكا: هديتنا إلى العالم، رسالة بمناسبة اليوبيل الفضي، في فدرالية مسلمي كوريا

42- "The Living Reality of Faith,"*Today's World*, vol. I, no. 4 (December 1980): 20–2

الحقيقة الحية في الإيمان: مجلة العالم اليوم

43- "Muslimah,"*Al Islam*, vol. 23, nos. 1–2 (Muharram–Safar 1399 / 1979): 84–90

المسلمة، مجلة الإسلام

44- "Islam and Labour,"*Islam and a New International Economic Order*. Geneva:*International Institute for Labour Studies*, 1980, pp. 79–101

الإسلام والعمل: الإسلام والنظام الاقتصادي العالمي الجديد، مجلة المعهد الدولي لدراسات العمل

45- "Islamic Ideals in North America,"*SIM News Bulletin*, part I, vol. IV, no. 2–3 (February 1981): 23–6; part II, vol. IV, no. 4, pp. 9–14

المثل الإسلامية في أمريكا الشمالية، نشرة أخبار سيميز في عددين متواليين

46- "What Is a Muslim?," *Al-Nahdah*, vol. 1, no. 1 (March 1981): 4-6

ما هو الإسلام؟، مجلة النهضة

47- "Can a Muslim Be Rich?," *The Muslim Reader*, vol. 2, no. 3 (December 1980): 2, 11

هل يمكن للمسلم أن يكون غنياً، مجلة مسلم ريدر

48- "Why Is the Muslim a Muslim?," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 2 (April-June 1981): 5-7

لماذا يكون المسلم مسلماً؟، مجلة النهضة

49- "Islam in North America," *Al Risalah*, vol. 6, no. 2 (1981): 28-37.

الإسلام في أمريكا الشمالية، مجلة الرسالة

50- "Moments of the Muslim's Religious Life," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 4 (October-December 1981): 5-6.

لحظات في حياة المسلم الدينية، مجلة النهضة

51- "How the U. S. and Islam Can Work Together," *Arabia*, no. 10 (June 1982): 36.

كيف يمكن للولايات المتحدة الأمريكية والإسلام أن يعملا معاً، مجلة أريبيا

52- "Siyam (Fasting)," *Al Nahdah*, vol. 2, no. 2 (April-June 1982): 6-7.

الصوم، مجلة النهضة

53- "Salat (Worship)," *Al Nahdah*, vol. 2, no. 1 (January-March 1982): 6-7.

الصلاة، مجلة النهضة

54- "On the Nature of Islamic Da'wah," *The Muslim*(October 1981): 1-4.

حول طبيعة الدعوة الإسلامية، مجلة المسلم

55- "Freedom of Non-Muslims in an Islamic State," *The Muslim Reader*, vol. 4, no. 2 (Ramadan 1402 / July 1982): 32-35.

حرية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مجلة مسلم ريدر

56- "The Nation State and Social Order in the Perspective of Islam,"*Trialogue of the Abrahamic Faiths*. Herndon, VA: IIIT, 1982, pp. 47–59.

الدولة الوطنية والنظام الاجتماعي في رؤية الإسلام، الحوار الثلاثي للأديان الإبراهيمية

57- "Islam and the Theory of Nature,"*The Islamic Quarterly*, vol. XXVI, no. 1 (1982): 16–26.

الإسلام ونظرية الطبعية، مجلة إسلاميك كوارترلي

58- "Islamization of Knowledge: The General Principles and the Work Plan," reprinted in*Pakistan Journal of History and Culture*, vol. 3, no. 1 (January–June 1982): 21–69.

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، إعادة طبع في مجلة باكستان في التاريخ والثقافة.

59- "Islamic Message and Islamic Vision: A Challenge for Muslims in America,"*The Orange Crescent*, vol. 9, no. 4 (April 1983): 1–3.

الرسالة الإسلامية والرؤية الإسلامية: تحديات المسلمين، مجلة الهلال البرتقالي

60- "Since When Is Anyone a Muslim?,"*Al Nahdah*, vol. 1, no. 3 (July–August 1981): 4–6.

منذ متى كان أي واحد منّا مسلماً؟، مجلة النهضة.

C) Chapters in edited books: فصول في كتب منشورة

1- "The Self in Mu'tazilah Thought"*International Philosophical Quarterly*, vol. CI, no. 3 (September 1966): pp. 366–88; also in East–West Studies on the Problem of the Self ed. P. T. Raju and Albury Castell. The Hague: M. Nijhoff, 1968, pp. 87–107

النفس في الفكر الاعتزالي في الفصلية الدولية للفلسفة، وفصل في كتاب عن دراسات الشرق والغرب في مسألة النفس، من تحرير: راجو وألبوري كاسل

2- "Introduction"*Proceedings of the Third National Seminar of the Association of Muslim Social Scientists*, Gary, IN: Association of Muslim Social Scientists, 1974, pp. v–ix

مقدمة لبحوث المؤتمر الوطني الثالث لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين

3- "Islamic 'Fundamentalism' and the U.S.A.,"Islamic Fundamentalismby Karim B. Akhtar and Ahmad H. Sakr. Cedar Rapids, IA: Igram Press, 1982, pp.122–25.

الأصولية الإسلامية والولايات المتحدة الأمريكية، فصل في كتاب الأصولية الإسلامية، تحرير: كريم أختر وأحمد صقر.

4- The Ummah and Its Civilizational Christ," (trans.) by AbdulHamid AbuSulayman,*Social and Natural Sciences*, eds. Isma'il R. al Faruqi and Abdullah O. Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University, 1981, pp. 100–15

الأمة ومنقذها الحضاري، كتب بالإنجليزية وترجمة: عبد الحميد أبوسليمان، ونشر في كتاب العلوم الاجتماعية والطبيعية، من تحرير: الفاروقي وعبد الله عمر نصيف.

5- Islamizing the Social Sciences,"*Social and Natural Sciences*, ed. Isma'il R. al Faruqi and Abdullah Omar Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University, 1981, pp. 8–20

أسلمة العلوم الاجتماعية، فصل في كتاب العلوم الطبيعة والاجتماعية، من أعمال مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في مكة المكرمة، تحرير: الفاروقي وعبد الله عمر نصيف.

6- "The Role of Islam in Global Interreligious Dependence,"*Towards a Global Congress of the World's Religions*, ed. Warren Lewis. Barrytown, NY: Unification Theological Seminary, pp. 19–38

دور الإسلام في الاستقلال البين-ديني العالمي، فصل في كتاب بعنوان نحو مؤتمر عالمي لأديان العالم، تحرير: وارن لويس.

7- "Divine Transcendence and Its Expression,"*The Global Congress of the World's Religions, Proceedings 1980–1982*, ed. Henry O. Thompson. New York: The Rose of Sharon Press, 1982, pp. 267–316.

التعالي الإلهي والتعبير عنه، في أعمال المؤتمر الدولي عن أديان العالم ١٩٨٠-١٩٨٢.

8- "Islam and Architecture,"*Fine Arts in Islamic Civillization*, ed. M. A. J. Beg. Kuala Lumpur: The University of Malaya Press, 1981, pp. 99–117

الإسلام وفن العمارة، فصل في كتاب الفنون الجميلة في الحضارة الإسلامية، تحرير: م. أ. ج. بيغ.

9- "Is the Muslim Definable in Terms of His Economic Pursuits?," Khurshid Ahmad and Z. Ansari, eds.,*Islamic Perspectives: Essays in Honor of A. A. Mawdudi*, London: The Islamic Foundation, 1979, pp. 183–93.

هل يمكن تعريف المسلم بدلالة سعيه الاقتصادي؟ فصل في كتاب: رؤى إسلامية: مقالات على شرف أبي الأعلى المودودي، تحرير: خورشيد أحمد وظفر إسحق أنصاري.

10- "Islam and Other Faiths" in*The Challenge of Islam*, ed. Altaf Gauhar. London: Islamic Council of Europe, 1978, pp. 82–111

الإسلام والأديان الأخرى، فصل في كتاب تحدي الإسلام، تحرير: ألتا قوهار ومنشورات المجلس الإسلامي الأوروبي سنة ١٩٧٨م.

11- "Islam and Christianity: Problems and Perspectives,"*The Word in the Third World*, ed. James P. Cotter. Washington–Cleveland: Corpus Books, 1976, pp. 159–181; comments on pp. 181–220

الإسلام والمسيحية: مشكلات وفرص، مجلة العالم في العالم الثالث.

12- "Islam as Culture and Civilization,"*Islam and Contemporary Society*. London and New York: Longman and the Islamic Council of Europe, 1982, pp. 140–76.

الإسلام ثقافة وحضارة، فصل في كتاب الإسلام والمجتمع المعاصر

13- "The Objective of the Seminar,"*Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal 1402 / January 1982)*Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. ix–xii.

معرفة من أجل ماذا؟ مقدمة لأعمال سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢.

14– "Report of the Seminar,"*Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal 1402 / January 1982)*, Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. xxii–xxvi.

معرفة ماذا؟ مساهمة في أعمال سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢.

15– "Islamization of Knowledge: The General Principles and the Work-plan,"*Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal, 1402 / January 1982)*, Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. 1–49.

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، البحث المقدم إلى سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢.

16– "Islam and Other Faiths,"*30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*, Middle East 1, ed. Graciela de la Lama. Mexico City: El Colegio de Mexico, 1982, pp. 153–79.

الإسلام والأديان الأخرى، بحث قدم إلى المؤتمر الثلاثين للعلوم الإنسانية في آسيا وشمال أفريقيا.

17– "Forward: Six Basic Economic Principles in Islam,"*Proceedings of the Third East Coast Regional Conference*. Gary, IN: Muslim Students' Association, 1968, pp. 1–8

مقدمة: ستة مبادئ أساسية للاقتصاد في الإسلام، أعمال المؤتمر الإقليمي الثالث للساحل الشرقي لاتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية.

d) Articles in Malaysian: مقالات باللغة الماليزية

1– "Hak Bukan Islam Dalam Islam,"*Diskusi*, part I, 5:7/1980 (July–August 1980): 2–5, 48; part II, 5:8/1980 (August–September 1980): 8–12; part III, 5:9/1980 (September–October 1980): 15–8, 51

مقال في مجلة ماليزية نشر في ثلاثة أعداد متوالية من مجلة ديسكوسي الماليزية

2- Umat Islam - Cabaran-cabaran Pemikiran Kini,"*Diskusi*(Malaysia), vol. 5:12 (December 1980): 2-5

أمة الأسلام باللغة الماليزية، مجلة ديسكوسي.

3- "Universiti Negara Membangun - Kearah Mana?,"*Panji Masyarakat*(Malaysia), December 1980: 5-9

مقال مترجم إلى اللغة الماليزية، منشور في مجلة ماليزية

4- Islamizing the Social Sciences,"*Islamika*, Kuala Lumpur (Malaysia): Sarjana Enterprise, 1981, pp. 1-8

إسلامية العلوم الاجتماعية، مجلة أسلاميكا الماليزية

e) Articles in Turkish: **مقالات باللغة التركية**

1- "Kuzey Amerika'da Islami idealler,"*Yenidevir*, Istanbul (Apr. 29, 1981): 6

المثل الإسلامية في أمريكا الشمالية مترجمة إلى التركية ومنشور في مجلة تركية.

2- "Hicret'in Ihyasi ve Zamanimizda Yeniden Ikamesinin Luzumu,"*Milli Gazette*, tr. Hamza Kucuk and H. Coskun, twenty installments, (12/26/1402 [October 13, 1982] to 1/15/1403 [December 1, 1982]).

مقال في مجلة ملّتي غازيت التركية.

القسم الثاني: الأعمال المنشورة للفاروقي باللغة العربية

أ- الكتب:

١- **محاضرات في تاريخ الأديان**، جامعة القاهرة ١٩٦٣م.

٢- **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٤م، ومكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٦٨م.

٣- **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨م.

٤- **الإسلام والفن.** القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

٥- **أطلس الحضارة الإسلامية:** بالاشتراك مع زوجته د. لوس لمياء الفاروقي، ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة. مراجعة د. رياض نور الله. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة العبيكان، وهيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١٩هـ. ١٩٩٨م.

٦- **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة،** ترجمة د. السيد عمر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ب- المقالات:

١- الأساس المشترك بين الإسلام والمسيحية، **مجلة العلم والإيمان،** العدد ٦، ١٣٩٦/١٩٧٦، ص٦٤-٨٧.

٢- المسلمون في أمريكا، **مجلة البحوث الإسلامية** ، المجلد الأول، العدد الثاني ١٩٧٦، ص ٥٩٠-٥٩٣.

٣- الإسلام والمسلمون في أمريكا، **نشرة الشباب العربي،** ١-نوفمبر ١٩٧٦، ٨ نوفمبر ١٩٧٦، و ١٥ نوفمبر ١٩٧٦، و٢٢ نوفمبر ١٩٧٦.

٤- النية والعمل في الإسلامي مناقشة ورد، **مجلة الفكر الإسلامي في الجزائر،** منشورات وزارة الشؤون الدينية، المجلد ٣ سنة ١٩٧٦، ص ١٣٥-١٦٤.

٥- الأبعاد الروحية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للعبادة وأهميتها لكل من الأمة والفرد، مناقشة ورد. في **مجلة الفكر الإسلامي** في الجزائر منشورات وزراة الشؤون الدينية مجلد ٤ عام ١٩٧٦، ص ٩-٢٤، وص ٧١-١٥٨

٦- الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، **مجلة المسلم المعاصر،** السنة الرابعة، العدد ٩، محرم ١٣٩٧هـ/يناير ١٩٧٧م.

٧- أبعاد العبادات في الإسلام، **مجلة المسلم المعاصر،** ع١٠، أبريل. ١٩٧٧م، ١٣٩٧هـ.

٨- نحن والغرب، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الثالثة، ع١١، رمضان ١٣٩٧هـ/ سبتمبر ١٩٧٧م.

٩- جوهر الحضارة الإسلامية، **أعمال مؤتمر الندوة العالمية للشباب الإسلامية**، المجلد الثاني ١٩٧٩، ص ٥٨٣-٦٦٨.

١٠- صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٠، محرم ١٤٠٠هـ/ديسمبر ١٩٧٩م.

١١- إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٠هـ أبريل ١٩٨٠م.

١٢- التوحيد والفن الجزء ١، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٣ (رمضان - شوال - ذو القعدة ١٤٠٠هـ)، ص١٥٩-١٨٠.

١٣- حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، مج٧ ع٢٦ أبريل - حزيران، ١٩٨١، ١٩-٤٠.

١٤- التوحيد والفن الجزء ٢، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٤ (ذو القعدة - ذو الحجة - محرم ١٤٠١هـ)، ص١٨٣-١٩٦.

١٥- التوحيد والفن: نظرية الفن الإسلامي، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٥ (صفر - ربيع أول - ربيع ثاني ١٤٠١هـ)، ص١٣٧-١٦٣.

١٦- حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، ع ٢٦ (١٩٨١) ص١٩-٤٠.

١٧- جوهر الحضارة الإسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٧، شوال ١٤٠١هـ/ سبتمبر ١٩٨١م.

١٨- النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٨ (ذو القعدة - ذو الحجة - محرم ١٤٠١هـ)، ص٥١-٦٧.

١٩- أسلمة المعرفة، ترجمة فؤاد عودة، عبد الوارث سعيد، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٨، (أكتوبر ١٩٨٢)، ص ٩-٢٣.

٢٠- حساب مع الجامعيين، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الثامنة، ع٣١، (رمضان ١٤٠٢هـ، يوليو/تموز ١٩٨٢م).

٢١- الحضارة قبل أن تولد، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٣٢ (شوال- ذو القعدة- ذو الحجة- ١٤٠٢هـ)، ص٥-٢٣.

٢٢- نحو جامعة إسلامية، ترجمة محمود رفقي، محمد عيسى، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة التاسعة، العدد ٣٣، ربيع الأول ١٤٠٣هـ، يناير/ كانون الثاني ١٩٨٣م.

٢٣- الإسلام وفن العمارة، **مجلة المسلم المعاصر**، المجلد رقم ٩، العدد ٣٤، فبراير - أبريل ١٩٨٣، ٨٧-٩٩.

٢٤- الإسلام والمدنية: قضية العلم، ترجمة صلاح الدين حنفي، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة التاسعة، ع٣٦، ذو الحجة ١٤٠٣هـ/أكتوبر ١٩٨٣م.

٢٥- الإسلام في القرن المقبل، ترجمة: صلاح الدين حفني، **مجلة المسلم المعاصر**، القاهرة، ع٣٨، (ربيع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الآخرة١٤٠٤هـ/فبراير مارس أبريل ١٩٨٤م)، ص ٥-٢٦.

٢٦- التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة العاشرة، ع٣٩، رجب ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. ص١١-٢٣.

٢٧- حول إنشاء كراسي أستاذية للدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٤٣ (رجب - شعبان - رمضان - ١٤٠٥هـ)، ص١٠١-١١٠.

القسم الثالث: كتابات عن الفاروقي

Section 3: Works On Faruqi

a) Thesesandbooksthatdiscuss IsmailalFaruqi'scontributions:

أ- أطروحات جامعية وكتب عن إسهامات الفاروقي

1- The Islamisation of science: Four Muslim positions developing an Islamic modernity byStenberg, Leif Erik, Fil.Dr.,Lunds Universitet (Sweden), 1996, 362 pages.

إسلامية العلوم: أربعة مواقف إسلامية من الحداثة، إعداد، لايف إيريك ستنبرغ، أطروحة دكتوراه فلسفة في جامعة لندز في السويد.

2- Isma'il al-Faruqi(1921-1986) and inter-faith dialogue: The man, the scholar, the participant byFletcher, Charles D., Ph.D.,McGill University (Canada), 2008, 366 pages.

إسماعيل الفاروقي وحوار الأديان: الرجل والعالم والمشارك، أطروحة دكتوراه فلسفة في جامعة ماجيل في كندا ٢٠٠٨م، من إعداد: تشارلز فليتشر.

3- Islam, modernity and the human sciences: Toward a dialogical approach byZaidi, Ali Hassan, Ph.D.,York University (Canada), 2007 , 358 pages.

الإسلام والحداثة والعلوم الإنسانية: نحو منهج للحوار، أطروحة دكتوراه فلسفة أعدها علي حسن زيدي، في جامعة يورك الكندية. عام ٢٠٠٧م.

4- Mohd Murat Bin Md Aris, "al-Faruqi's Approach to Comparative Religion: A Critical Study of His Book Christian Ethics" Master's Thesis for Islamic Revealed Knowledge and Heritage, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, September 2002.

منهج الفاروقي في الأديان المقارنة: دراسة نقدية لكتابه عن الأخلاق المسيحية. أطروحة دكتوراه، أعدها محمد مراد في معارف الوحي والتراث في الجامعة

الإسلامية العالمية في ماليزيا، عام ٢٠٠٢م.

٥- زينة محمد باخة. "معالم منهج دراسة المسيحية بين أبي محمد بن حزم وإسماعيل راجي الفاروقي" أطروحة ماجستير في مقارنة الأديان، بالجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، بعنوان: سنة ١٩٩٩م.

٦- ليندة بوعافية. منهج الفاروقي في دراسة اليهودية، أطروحة ماجستير قسم: أصول الدين فرع: مقارنة الأديان بجامعة الحاج لخضر - باتنة بالجزائر، عام ٢٠١٠م.

7- Shafiq, Muhammad (1994) Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Ismail Raji al Faruqi (Brentwood, Maryland: Amana Publications.)

نمو الفكر الإسلامي في أمريكا الشمالية: إسماعيل راجي الفاروقي نموذجاً، تأليف محمد شفيق، منشورات أمانة، في ولاية ميريلاند الأمريكية.

b) Book Chapters on Ismail al Faruqi: فصول عن الفاروقي في كتب

1- John L. Esposito, "Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar-Activist" in Yvonne Yazbeck Haddad, (ed.) *The Muslims of America* (Oxford University Press, USA, 1993) pp. 65-79.

إسماعيل الفاروقي: مفكر وناشط إسلامي، إعداد جون اسبوزيتو في: كتاب مسلمو أمريكا، تحرير إيفون حداد، منشورات مطبعة جامعة أكسفورد في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٣م.

2- John L. Esposito. Ismail Ragi al-Faruqi: Pioneer in Muslim-Christian Relations in John L. Esposito and John Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford University Press, USA, 2001), pp. 23-38.

إسماعيل الفاورقي رائد في العلاقات الإسلامية المسيحية، إعداد جون اسبوزيتو، في كتاب صانعو الإسلام المعاصر، تحرير جون اسبوزيتو وجون فول، منشورات مطبعة جامعة أكسفورد في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠١م.

c) Articles on Ismail al Faruqi in Journals

مقالات عن الفاروقي في مجلات علمية:

1- Sulayman Nyang and Mumtaz Ahmad, "The Muslim Intellectual Emigre in the United States' in *Islamic Culture* Vol. 59, 1985: pp. 277-290.

مفكر مسلم مهاجر في الولايات المتحدة، إعداد سليمان ينانع وممتاز أحمد، بحث في مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٥٩، عام ١٩٨٥، ص ٢٧٧-٢٩٠.

2- Behrooz Ghamari-Tabrizi, "Loving America and Longing for Home: Isma'il al-Faruqi and the Emergence of the Muslim Diaspora in North America" in *International Migration* Volume 42, Issue 2 June 2004: pp. 61-86.

يحب أمريكا ويتطلع إلى الوطن: إسماعيل الفاروقي وظهور الشتات الإسلامي في أمريكا الشمالية، بحث في مجلة الهجرة العالمية المجلد ٤٢ العدد ٢، حزيران ٢٠٠٤م ص ٦١-٨٦، إعداد: بهروز غماري بتريزي.

3- Muhammad Najatullah Sidiqi. Islamization of knowledge: Reflections on Priorities. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 15-34.

إسلامية المعرفة: تفكير بالأولويات، إعداد: محمد نجاة الله صديقي.

4- Kamal Hassan. Al-Wasatiyyah as Understood and defined by Islamic Scholars in contemporary Singapore and its Consistency with Ismail Al Faruqi's Vision of Ummatan, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 35-52.

الوسطية كما فهمها وعرفها المسلمون المفكرون المسلمون في سنغافورة المعاصرة ومدى انسجامها مع رؤية إسماعيل الفاروقي لمفهوم الأمة، إعداد: كمال حسن.

5- Ibrahim Mohamed Zein. Religions As a "Life Fact": Al Faruqi's impact on the International Islamic University Malaysia, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 53-74.

الأديان بوصفها حقائق الحياة: أثر الفاروقي على الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، إعداد: إبراهيم محمد زين.

6- Mohamed Asalm Haneef. Islamization of Knowledge After Thirty: Going Back to Basics, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 75-91.

إسلامية المعرفة بعد ثلاثين سنة: العودة إلى الأساسيات، إعداد محمد أسلم حنيف.

7- Charles Fletcher. Ismail al Faruqi's Interfaith Dialoque and Asian Religions with Special Reference to Buddhism. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 92-112.

حوار إسماعيل الفاروقي بين الأديان والأديان الآسيوية، مع إشارة خاصة إلى البوذية، إعداد تشارلز فلتشر.

8- M. Zaki Kirmani, Reflections on Science at the Interface of the Islamization of Knowledge Debate. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 113-137.

تفكير في العلم عند تقاطعات الجدل حول إسلامية المعرفة، إعداد: محمد أسلم حنيف.

الباب الأول

جهود الفاروقي في علم مقارنة الأديان

الفصل الأول

جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان

محمد خليفة حسن[1]

مقدمة:

علمُ الأديان علمٌ إسلامي أصيل، له جذورُه في القرآن الكريم وفي التراث الإسلامي. وقد نشأ هذا العلم في البيئة الفكرية الإسلامية مرتبطاً في البداية بعدد من العلوم الإسلامية مثل علم التفسير؛ إذ اشتملت المادة المفسِّرة للآيات القرآنية الخاصة بقصص الأنبياء وبني إسرائيل، وباليهودية والمسيحية، وديانة العرب قبل الإسلام على مادة دينية ضخمة استقاها المفسرون من مصادر متعددة. من هذه المصادر علم التاريخ؛ إذ اشتملت أمهات كتب التاريخ عند المسلمين على مادة دينية كبيرة أوردها المؤرخون عند الحديث عن تواريخ الشعوب، فقد ألحقوا التاريخ الديني للشعوب بتاريخها السياسي. ومن هذه المصادر علم الكلام؛ الذي طوَّر عملية الدفاع الديني عن الإسلام ضد الشبهات التي بثّها أهل الأديان الأخرى، وبخاصة اليهودية والمسيحية، وقُدّمت مادة دينية وصفية ونقدية للأديان والفرق المضادة للإسلام. واشتملت كتب الرحالة والجغرافيين المسلمين كذلك على مادة دينية قُدمت في شكل وصفي، وعرضت في إطار إناسي "أنثروبولوجي" أو اجتماعي، وبُنيت على أساس من المشاهدة والملاحظة. كما أنَّ عِلْمَ الدعوة الإسلامية اهتم بمعرفة الأوضاع الدينية للشعوب التي انتشر فيها الدعاة لتقديم الإسلام من خلال عرض إيجابياته وتبيين سلبيات الأديان الأخرى.

---

(١) دكتوراه في تاريخ الأديان من جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، أستاذ مقارنة الأديان ومدير مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد/ مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع/ دولة قطر. البريد الإلكتروني: mohamedkhalifa@hotmail.com.

وفي مرحلة تالية استقل علم الأديان عن العلوم الإسلامية الأخرى التي ارتبط بها، وبدأت في الظهور كتابات لمؤلفين مسلمين تعالج موضوع الأديان معالجة مستقلة، وتطورت الكتابة الموسوعية في الأديان، فظهرت دوائر المعارف الدينية مثل "الملل والنحل" للشهرستاني، و"الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل" لابن حزم الأندلسي، كما ظهرت كتابات مستقلة تتناول ديناً من الأديان مثل كتاب "الأصنام" لابن الكلبي، وكتاب "الهند" للبيروني. ومع بداية عصر التدهور السياسي والفكري للمسلمين مع سقوط الخلافة العباسية والغزو المغولي والصليبي للعالم الإسلامي تدهور علم الأديان، وتوقف عن التطور، ودخل في مرحلة طويلة من التخلف، وسيطرت أعمال الجدل الديني، واستمرت هذه الأوضاع حتى القرن العشرين.

وفي العصر الحديث انتقل علم الأديان إلى الغرب، وشهد مرحلة ازدهاره خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، لظروف اتَّصلت بانتشار الاستعمار الغربي في معظم بلدان العالم، وبتطور العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب خلال القرنين المذكورين.

وفي العالم الإسلامي ظهر علماءُ قليلون اهتموا بعلم تاريخ الأديان، وعملوا على إحيائه بوصفه عِلْماً إسلامياً، وبذلوا جهوداً طيبة في مجال الكتابة عن الأديان ووضع منهجية لدراستها. ولا ندَّعي هنا أنَّ العلمَ قد تَمَّ تطويره وإحياؤه بالكامل بسبب قلة العلماء المسلمين المهتمين به، ولا تزال الجهود مطلوبة لإتمام إحياء هذا العلم المهم.

ومن بين العلماء المسلمين القليلين الذين اهتموا بتاريخ الأديان في القرن العشرين، الشيخ محمد عبد الله دراز، والأستاذ أحمد أمين، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور أحمد شلبي، مع الاعتراف بأن هؤلاء جميعاً لم يكن علم تاريخ الأديان تخصصهم الأساسي، ولكنهم تناولوه على هامش تخصصاتهم.

وهنا تبرز شخصية الدكتور إسماعيل الفاروقي في مجال تاريخ الأديان؛ إذ

تمثل الشخصية الأساسية في مجال إحياء هذا العلم على المستوى المنهجي، وعلى مستوى الموضوع، ويمكننا بذلك النظر إلى الفاروقي على أنه مؤسس علم تاريخ الأديان الحديث عند المسلمين، وصاحب مجهود تجديد هذا العلم الإسلامي، وإعادته من جديد على خارطة العلوم عند المسلمين. وقد أتت مساهمة الفاروقي في هذا المجال على مستويين متداخلين؛ المستوى الأول هو المساهمة في التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان على المستوى العلمي الدولي؛ أما المستوى الثاني فهو يتمثل في المساهمة في إحياء علم تاريخ الأديان عند المسلمين على مستوى المنهج والمضمون.

لقد انخرط الفاروقي في عملية التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان على المستوى الدولي، وذلك من خلال مشاركته مجموعة المؤسسين لعلم تاريخ الأديان في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد تولى إسماعيل الفاروقي رئاسة المحور الخاص بالإسلام في الجمعيات العلمية المتخصصة، مثل جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو، التي كان يرأسها مؤرخ الأديان الشهير مرسيا إلياده، وكذلك أكاديمية الدراسة العلمية للدين. وقد شارك في أعمال هاتين الجمعيتين العلميتين مشاركة كاملة جادة من خلال الأبحاث المنهجية، والإشراف على محور الإسلام في المؤتمرات، والندوات، والدوريات الخاصة بتاريخ الأديان، وكذلك المشاركة في جامعة تِمْبِل Temple University في مدينة فيلادلفيا، ولاية بنسلفانيا، التي كان يعمل فيها أستاذاً في علم تاريخ الأديان، يدرِّس ويشرف على أطروحات عدد من الطلاب المسلمين وغير المسلمين. ومن أبرز طلابه غير المسلمين الدكتور جون اسبوزيتو، والدكتور جيمس زغبي. أما طلابه المسلمون فقد أسس من خلالهم مدرسة إسلامية جديدة في تاريخ الأديان أحيا بهم العلم الإسلامي القديم في هذا المجال.

وقد شارك الفاروقيُّ عدداً من أهم علماء تاريخ الأديان في القرن العشرين، وذلك بالتأليف المشترك، والمؤتمرات، والندوات المشتركة، والعضوية

المشتركة في الجمعيات العلمية. ونذكر من هؤلاء: مرسيا إلياده، وجوزيف كيتاجاوا، وولفرد كانتويل سميث، وليونارد سودلر، وتشارلز لونج، وتشارلز آدمز، وسوفير، ويواكيم فاخ. وخلال فترة عمله في جامعة تِمْبِل، أسهم الفاروقي في تحويل قسم الدين إلى مركز لتاريخ الأديان، وقد كان الفاروقي مؤهلاً لأن يقوم بهذا الدور للأسباب الآتية:

أ- شمول قسم الدين في جامعة تِمْبِل على نخبة مميزة من مؤرخي الأديان على المستوى العالمي، وتغطية القسم لكل الأديان باعتماده على مجموعة من الأساتذة الدوليين المشهورين، وعدد من الطلاب الدوليين الممثلين لكل أديان العالم.

ب- قيام الفاروقي بتدريس أديان العالم مع التركيز على الديانات التوحيدية، وعلى البعد المقارن بين اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

ت- الإسهام في جهود قسم الدين بجامعة تِمْبِل في إرساء قواعد الحوار بين الأديان، وبخاصة أن تِمْبِل كانت مركزاً مؤسساً لحوار الأديان وحوار المذاهب المسيحية، وتتولى إصدار مجلّة الدراسات المسْكُونِية Journal of Ecumenical Studies التي كان يرأسها ليونارد سودلر، وقد ساعد المناخ الدولي من هيئة التدريس الدولية والطلاب الدوليين على إغناء حوار الأديان، وخلق جوّ من الموضوعية، والتسامح الديني المناسب لنشأة الحوار وتطوره.

ث- مشاركته المنهجية مع كبار مؤرخي الأديان في وضع الأسس المنهجية لعلم تاريخ الأديان. ومن أهم هؤلاء المؤرخين مرسيا إليادة، وجوزيف كيتاجاوا، وولفرد كانتول سميث، وتشارلز لونج وغيرهم.

ج- الإسهام في التأسيس لحوار الأديان، وبخاصة الحوار الإسلامي المسيحي، والحوار الإسلامي اليهودي، ومشاركته الفعلية في الحوارات

الدينية بين أهل الأديان ممثلاً للدين الإسلامي، ولا سيما الحوار مع الفاتيكان وغيره من المؤسسات الدينية. وقد أسهم في وضع فقه حوار الأديان على المستوى الإسلامي والعالمي، ووضع الإسلام على خارطة الحوار في القرن العشرين.

ح- تعمّق الفاروقي في العلوم الاجتماعية والإنسانية ومناهجها، وفي الفلسفة والمنطق، وهي أمور ساعدت في الفهم المنهجي لعلم تاريخ الأديان، وبخاصة الاتجاهات ذات الطابع الفلسفي، مثل فلسفة الدين، وفينومينولوجيا الدين، وكذلك الاتجاهات ذات الطابع الأدبي والفني مثل علاقة الدين بالأدب والفن. وقد ظهر هذا واضحاً في بعض أعمال الفاروقي مثل "أطلس الحضارة الإسلامية" و"جغرافية الدين" ودراساته عن الفن والموسيقى، وفي دراساته عن التجربة الدينية في الإسلام ومقارنتها بالتجارب الدينية الأخرى.

ويتطلب الأمر الكشف عن جهود الفاروقي في مجال دراسة الدين والأديان، وموقفه بين مؤرخي الأديان في القرن العشرين، وأيضا موقفه بين مؤرخي الأديان المسلمين في العصر الحديث، وتوضيح إسهامه في وضع المنهج في دراسة الأديان، وإبراز أهم أعماله في مجال الأديان، وأهم معالم المنهج عنده، وبخاصة تطبيقات التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الشرعية وانعكاساتها في تاريخ الأديان عنده، ومنهجه في تقديم الإسلام ومقارنته بالأديان الأخرى.

أولاً: جوهر التجربة الدينية مع التطبيق على الإسلام

اهتم علم تاريخ الأديان اهتماماً كبيراً بموضوع التجربة الدينية، في محاولة علمية جادة للتعرف إلى هذه التجربة، واتخاذها قاعدة في فهم الدين، والتعرف إلى التجارب الدينية المختلفة التي قدمتها الأديان المختلفة، وتحديد المشترك

في هذه التجربة بين الأديان، والتعرف إلى ما يخص كل دين على حدة من هذه التجربة، وعدِّ المشترك منها محدِداً لطبيعة الدين عامة، والخاص منها محدِداً لطبيعة التجربة في الأديان.(١)

وقد انشغل الفاروقي بموضوع التجربة الدينية على مستوى المنهج في علم تاريخ الأديان، وأيضاً على مستوى التطبيق على الإسلام. وهو يقرّ بداية بوجود جوهر للتجربة الدينية، وأنَّ هذا الجوهر قابلٌ للمعرفة؛ أي للتعرف إليه، وأنَّ المجهود في سبيل التعرف إلى جوهر التجربة الدينية وفهمه، مجهود ذو جدوى، وليس مجهوداً ضائعاً. هذه الافتراضات المنهجية لا يمكن تجاهلها، أو عدم السعي نحو إثباتها نقدياً كما يقول الفاروقي،(٢) ولذلك فهو يطرح هذه الافتراضات المنهجية على الأديان ومن بينها الإسلام، طالباً أهل كل دين أن يطرحوا هذه التساؤلات وهي: هل تجربتهم الدينية لها جوهر؟ وهل هذا الجوهر من الممكن معرفته نقدياً؟ وهل هذا التأسيس النقدي يعارض أي عنصر مُكَوِّن لهذه التجربة؟

وفي الإجابة الإسلامية عن هذه التساؤلات، يجيب الفاروقي أنه على الرغم من حداثة هذه التساؤلات؛ أي ارتباطها بعلم حديث، هو "علم تاريخ الأديان الحديث"، فهي مقبولة، والرد عليها إيجابي من وجهة النظر الإسلامية. فالإسلام له جوهر، وهو دين بامتياز، بل هو الدين. ويؤكد الفاروقي أن علماء المسلمين أجمعوا على أن الله تعالى هو مركز هذا النظام، وسمُّوا معرفته بالتوحيد، والبقية

---

(١) ومن أهم الدراسات والبحوث التي تناولت موضوع التجربة الدينية وتطبيقاته في الأديان ما يلي:

- James, William. *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans,1929.
- Leeuw, G. Van Der. *Religion in Essence and Manifestation*, London: Allen and Unwin, 1938.
- Wach, J. *Types of Religious Experience*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji."The Essence of Religious Experience in Islam" in his, *Islam and other Faiths*, edited by Ataulah Siddiqui, UK: The Islamic Foundation ,and the USA: International Institute of Islamic Thought, 1998/1419H, p 3.

من الواجبات والمندوبات والمكروهات والمحرمات والحسنات، التي في مجموعها تحمل اسم "شريعة"، كما أن المسلمين سموا معرفتها "الفقه".(1)

ومع هذا الإجماع الإسلامي على أن الإسلام دين له جوهر، فإن الموضوع لم يكن مُثاراً على مستوى المستشرقين باستثناء ولفرد كانتول سميث، الذي أقرّ في عمله الأساسي "معنى وغاية الدين" بأن الإسلام ليس له جوهر، وأن هناك فقط مسلمين تتغير إسلاميتهم كل صباح.

وتُعدّ هذه نقطة فارقة بين رؤية المسلمين لدينهم ورؤية المستشرقين للإسلام، وهي رؤية عبّرت بصدق عن الموقف الاستشراقي العام من الإسلام، وهي كذلك رؤية ظالمة ومُجحفة في حق الإسلام بوصفه ديناً. فقد تعوَّد المستشرقون على ربط الإسلام باليهودية والمسيحية، ونزعوا عن الإسلام استقلاليته بوصفه ديناً، فلم يعترفوا له بجوهر ديني يخصه، أو تجربة دينية تخصه، فهو ليس إلا انحرافاً أو خروجاً عن التجربة اليهودية المسيحية.

ثانياً: تأثر الفاروقي بالمنهج في علم تاريخ الأديان الحديث

أفاد الفاروقي -بلا شك- من التطور المنهجي لعلم تاريخ الأديان في العصر الحديث. ويتضح هذا بشكل كبير، في اعتماد الفاروقي على بعض النظريات التي سيطرت على التوجه المنهجي لهذا العلم على يد أبرز مؤسسيه.

وقد جمع الفاروقي بين منهجي فان درليو ويواكيم فاخ في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية". ويُعدّ أطلس الحضارة الإسلامية The Cultural Atlas of Islam من أبرز الجهود العلمية للفاروقي، وقد اعتمد الفاروقي في منهجية هذا الكتاب على أهم نظريتين في علم تاريخ الأديان الحديث وهما: نظرية عالم الأديان جرارد فان در ليو Gerardus Van der Leeuw عن الجوهر والمظهر،

(1) al Faruqi, Ismail R. and al Faruqi, Lois Lamya. *The Cultural Atlas of Islam*, London and New York: Macmillan Pub Co, & Collier Macmillan Publishers, 1986.

ونظرية مؤرخ الأديان يواكيم فاخ Joachim Wach عن الفكر والفعل والتعبير، وقد أقرّ الفاروقي في مقدمة الكتاب بأنه يمثل أول تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الإسلام وحضارته بوصفه كلاً.[1]

واستوعب الفاروقي كل الجهود التأسيسية الحديثة في علم تاريخ الأديان، وتابع التطور المنهجي لهذا العلم على يد أبرز علمائه مثل رودولف أوتو (١٨٦٩-١٩٣٧م) Rudolf Otto، وبريد كرستنسن (١٨٨٤-١٩٥٣م) Kristensen W. Brede، وجرارد فان در ليو (١٨٩٠-١٩٥٠م)، ويواكيم فاخ (١٨٩٨-١٩٥٥م)، ومرسيا إلياده Mircea Eliade. ولم تتوقف جهود الفاروقي عند حدود المتابعة المنهجية لتطور علم تاريخ الأديان في الغرب، ولكنه أضاف إلى هذا التطور البُعد الإسلامي الذي كان غائباً لدى كل هؤلاء العلماء المؤسسين. وقد شاركه في عملية إدخال الإسلام ضمن اهتمامات مؤرخي الأديان في الغرب، المستشرق ولفرد كانتول سميث Wilfred Cantwell Smith بالإضافة إلى بعض الإسهامات النوعية من جانب بعض الشخصيات العلمية الأخرى مثل: فضل الرحمن، وتشارلز آدمز Charles J. Adams.

ويتميز الفاروقي عن كل هؤلاء بحسّه الديني العميق، وبتذوقه الفكري والفني والديني والحضاري للإسلام، وبانغماسه المتعمق في التراث الفكري الإسلامي في مجال علم تاريخ الأديان، ومدى الإفادة منه في تطوير علم الأديان الحديث في الغرب، وفي الربط بين التراث الإسلامي في دراسة الأديان، والجهود العلمية الحديثة (وهي جهود غربية). وقد انفرد الفاروقي بهذا البُعد الإسلامي، وأعاد تقديم المنجز الإسلامي في إطار منهجي حديث، جامعاً بين المنهجية الإسلامية الموروثة، والمنهجية الغربية الحديثة المكتسبة، ليغدو بحق مؤسس علم تاريخ الأديان عند المسلمين في العصر الحديث، محققاً هذا على أسس منهجية اكتسبها من الجهد الغربي الحديث في تطوير هذا العلم.

---

(1) Ibid, P 17.

ويصف تشارلز آدمز حالة الإسلام في علاقته بالتطور المنهجي الحديث في علم الأديان، بل وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام فيقول: "إن كثيراً من النظريات التي نشأت مع الجهود العلمية الحديثة -فضلاً عن تعقيدها لمسألة فهم الدين- تولد معها إمكانية تقديم وسائل تفسيرية للمادة الإسلامية، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه النظريات نادراً ما تم تطبيقها من أجل فهم الإسلام وشرحه."(1) وأسباب ذلك متعددة؛ وأوَّلُها اهتمام مؤرخي الأديان بدراسة الديانات القديمة البدائية، وضعف الاهتمام بدراسة الأديان المتقدمة. والسبب الثاني هو الإهمال النسبي لدراسة الإسلام في العلم الغربي بوصفه ديناً متقدماً. والسبب الثالث أنَّ الرغبة في الفهم الأصيل لتجارب الديانات الأخرى تقل وتضعف عندما يكون الإسلام هو موضوع الدراسة، بينما تزيد وتقوى عند دراسة الديانات الهندية أو الشرقية عموماً. والسبب الرابع يعود إلى سيطرة العلماء ذوي الاهتمامات الفيلولوجية والتاريخية. ولا يتوقع تشارلز آدمز تقدماً في مجال دراسة الإسلام، إذا لم يتم تطبيق نظريات تاريخ الأديان ومناهجه التي طُبقت على دراسة الأديان عموماً.

ويعد (فان در ليو) من أهم مؤرخي الأديان وعلماء ظاهريات الدين الذين تأثر الفاروقي بهم في درسه الحديث للإسلام، وفي تطبيقه لنظرية الجوهر والمظهر التي طورها (فان در ليو). والقارىء لأطلس الحضارة الإسلامية سيلاحظ بسهولة، ومن فهرست المحتويات، أن الفاروقي وَزَّع دراسة الحضارة الإسلامية بين الجوهر essence والمظهر manifestation. والملاحظ على كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" أنه في حقيقة أمره دراسة في الإسلام؛ بدأها الفاروقي بدراسة الجوهر والمظهر في ديانة العرب قبل الإسلام، أو ما سمّاه دين مكة (ص٦٢-٦٨)، ودراسة الجوهر والمظهر في الديانة اليهودية (ص٥٠-٥٥)، وأخيراً دراسة الجوهر والمظهر في الديانة المسيحية (ص٥٥-

(1) Adams, Charles J." Islamic Religious Tradition" in, *The study of the Middle East*, edited by Leonard Binder, New York and London: John Wiley Sons, P. 32.

٦٢)، وكذلك فعل مع ديانة بلاد الرافدين؛ إذ درسها على مستوى الجوهر والمظهر (ص٤٣- ٥٠)، وانتهى بعد ذلك إلى التطبيق على الإسلام، محدداً الجوهر والمظهر في الإسلام وحضارته.

وقد اتخذ الفاروقي من كتاب (فان در ليو): "الدين في الجوهر والمظهر" Religion in Essence and Manifestation دليلاً ومنهجاً لعمله في "أطلس الحضارة الإسلامية". وقد زاد على (فان در ليو) الحديث عن الأصل Origin والشكل Form. ويعد كتاب (فان در ليو) عملاً كلاسيكياً في فينومينولوجيا الدين، وكان مؤلفه مدركاً للبعد الشخصي العميق للدين، ولديه حساسية قوية تجاه البعدين الفني والثقافي للظاهرة الدينية.

والحقيقة أننا نجد تشابهاً ملحوظاً بين شخصيتي (فان در ليو) والفاروقي، ولا نعتقد أن يكون هناك تأثر على المستوى الشخصي؛ إذ إنهما لم يلتقيا بسبب البُعد الزمني، فقد توفي (فان در ليو) في عام ١٩٥٠م، وكان الفاروقي في الثلاثين من عمره. وقد وقع التأثير فكرياً من خلال وضعية (فان در ليو) بصفته مؤسساً لعلم فينومينولوجيا الدين، ومؤرخاً عظيماً للأديان، ومُنظّراً لمفهومي الجوهر والمظهر في الدين والأديان، بوصفهما مفهومين أساسيين في فهم الدين في علم تاريخ الأديان المستند فلسفياً إلى علم الفينومينولوجيا، الذي أنتج في النهاية فينومينولوجيا الدين.

ولعلَّ من أهم وجوه التأثير والتشابه بين (فان در ليو) والفاروقي، هذا الوعي العميق للأبعاد الشخصية والفنية والثقافية للتجربة الدينية، ونحن نتلمسه جلياً في كتابي: "الدين في الجوهر والمظهر" و"أطلس الحضارة الإسلامية"، كما نتلمسه في القاعدة الفلسفية التي انطلق منها (فان در ليو) والفاروقي، وهي القاعدة الفينومينولوجية؛ إذ اعترف (فان در ليو) بوضعية مستقلة لفينومينولوجيا الدين بوصفه علماً مستقلاً، مع النظر إليه على أنه علم منشغل -بالضرورة- بالاهتمامات اللاهوتية وبالمعرفة المُحِبَّة Loving Knowledge، فعالَم الظاهرة

الدينية يتمتع بلحظتين: اللحظة الإيمانية واللحظة المعرفية، وهو إدراك أو معنى يجمع بين الذاتي والموضوعي.(١)

وقد تجاوز (فان در ليو) حدود الفهرسة المنظمة الدقيقة، وتصنيف الظواهر الدينية إلى حالة يستطيع معها دارس الدين أن يعيد تجربة الحياة الداخلية للظواهر الدينية الأجنبية على نحو منظم. وعدَّ "القوة" الكاملة الأخرى A Wholly Other Power موضوعاً للتجربة الدينية. وهي "قوة" قريبة من فكرة القداسة Holiness عند ناثان سودر بلوم، وقريبة أيضاً من فكرة المقدس The Holy عند رودولف أوتو، ويقابلها عند الفاروقي مفهوم التوحيد الذي يعده جوهر الإسلام. وهذه القوة عند (فان در ليو) تأخذ مظهرها في عدة أنماط من الأشكال الموضوعية والاستجابات الذاتية. كما أكد (فان در ليو) على أن المنهج الفينومينولوجي بأسسه العلمية الصارمة يجب أن تصاحبه نزعة لاهوتية معينة.

وقد كان (فان در ليو) مسيحياً مؤمناً وبروتستانتيَّ المذهب، واعتمد على منهج حدسي intuitive method في الوصول للأنماط والبُنى، وفي عرضه لهذه الأنماط والبُنى والجواهر، بعيداً عن الإجراءات العلمية التجريبية التي مارسها العلم الحديث؛ فظواهره لم تكن موضوعاً للملاحظة التجريبية، بل كانت جواهر أو خصائص عامة تم الوصول اليها عن طريق رؤيا فعل حدسي، كما هو الحال في الفينومينولوجيا الفلسفية.(٢) وعلى الرغم من أهمية البحث التاريخي والفيلولوجي بالنسبة لفينومينولوجيا الدين، فإن (فان در ليو) لم يكن شخصياً يهتم بالبحث في الأصول التاريخية والتطور التاريخي، مفضلاً التركيز على تقديم الأنماط والبُنى والجواهر.

وإذا عدنا إلى الفاروقي سنجد عدة أمور منهجية متقاربة أو متشابهة مع

---

(1) Cain, Seymour."Study of Religion: Methodological Issues" in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, Macmillan Pub. Co, New York and London, 1987, P75.

(2) Ibid., p. 75.

منهج (فان در ليو). فعلى الرغم من اهتمام الفاروقي بالأصول التاريخية والتطور التاريخي، كما يبدو من الباب الذي خصصه للأصول في الأطلس، فإنّنا نجده -في مقدمة الأطلس- ينقد بشدة العلماء المسلمين والغربيين الذين عالجوا موضوع الإسلام وحضارته معالجة إقليمية أو تاريخية. وهو يقول في هذا: "إن الترتيب الإقليمي يمثل المنهج المفضل عند علماء الغرب الذين يقسّمون المادة المتاحة بحسب الأقاليم المختلفة، مركزين على المعالم الخاصة بتاريخ منطقة ما."

أما العلماء المسلمون فقد فضّلوا الترتيب التأريخي؛ إذ نظّموا مادتهم العلمية بحسب الأحداث الرئيسة أو بحسب الإنجازات التي تمت في فترة معينة، أو في عدة فترات متتالية.[1] وينقد الفاروقي هذا التوجه الإقليمي والتاريخي بقوله: "وكلاهما يقع في النقص الخطير وهو عدم الأخذ في الاعتبار جوهر الثقافة والحضارة الإسلامية، فالترتيب الجغرافي يفتقد العنصر الذي يوحّد الأقاليم، ويجعل منها ولايات لعالم الإسلام الواحد، ومن ثم فهي أجزاء متكاملة من هذه الثقافة والحضارة الإسلامية. أما المعالجة التأريخية فتتجاهل المادة التي استمرت خلال أحداث القرون والأجيال، التي نسجت هذا التنوع المذهل للتعبير في وحدة عضوية ثقافية وحضارية.[2]

ولم تنجح الكتب التي جمعت بين الترتيب الإقليمي والتأريخي؛ لأنها جمعت نواقص المنهجين. والحل عند الفاروقي شبيه بما قدمه (فان در ليو)، وينص الفاروقي صراحة بأن الحل يكمن في المنهج الفينومينولوجي الذي يتطلب من الملاحِظ أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها، بدلاً من وضعها داخل إطار فكري محدد مسبقاً. ويؤصل هذا المنهج الفينومينولوجي بردّه إلى أبي الريحان البِيروني الذي طبّقه في كتابه عن ديانات الهند، وأصبح منهجه متبعاً من بعده في التراث المقارن عند المسلمين. وبحسب تقرير الفاروقي

(1) *The cultural Atlas of Islam*, p. 12.

(2) Ibid., p.12.

وبالنسبة للغرب، فالمنهج الفينومينولوجي لم يعرف في الفلسفة الغربية قبل إدموند هوسرل، وقبل ماكس شيللر في مجال الأخلاق والدين، ثم بدأ في الانتشار بعد تأسيس دورية تاريخ الأديان، وتعيين مرسيا إلياده أستاذ كرسي مقارنة الأديان بجامعة شيكاغو.[1] وعلى الرغم من اعتماد الفاروقي على المنهج الفينومينولوجي، نجده ينقد عملية تطبيق المنهج الفينومنولوجي في تاريخ الأديان لسببين: الأول تطبيقه فقط على الديانات القديمة البائدة أو الديانات التقليدية الحية، وعدم النجاح في تطبيق هذا المنهج على الديانات العالمية.[2] والسبب الثاني هو عدم تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسة الإسلام. ويتهم الفاروقي علماء الغرب المتخصصين في الإسلام بأنهم لم يسمعوا بوجود علم الفينومينولوجيا أو فينومينولوجيا الدين، ولم يعرفوا مبدأ تعليق التقويم أو تعليق الحكم epoche، الذي أرساه المنهج الفينومينولوجي؛ ويعني هذا المبدأ تعليق كل المفاهيم، والأحكام المسبقة، والتعصبات في تفسير المادة العلمية الخاصة بالدين الآخر أو الثقافة الأخرى، وإن هذا المبدأ يبدو وكأنه مطلب مستحيل بالنسبة لهم.[3]

وبحسب قوله: "لم يتمكن المستشرقون من إثبات قدرتهم على تطبيق مبدأ تعليق الحكم epoche في عملية التفسير أو الفهم،"[4] وأنهم (أي المستشرقين) التزموا بإيديولوجيات معرفية مركزية عرقية أو إدراك الحقيقة وفقاً للعِرق والإثنية، وهذا الالتزام المعرفي الإثني اضطرهم إلى أن يصبحوا إقليميين في فهمهم للتاريخ. كما أن المنهج العلمي الذي يعد "الحقيقي" فقط ما هو حسي، ومادي، وكمي، وما يمكن قياسه.... هذا المنهج ربط المستشرقين بالمظهر الخارجي وأعماهم عن الجوهر الذي تمثله الظاهرة. وبوصفهم علماء للأديان

(1) *The Cultural Atlas of Islam*, p. 12.

(2) Ibid., p. 13.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

والحضارات الأخرى نجدهم دائما شاكّين في كل شيء على المستوى القيمي والعالمي، وينظرون إلى مثل هذه المعلومات أوالحقائق data على أنها نسبية وذاتية أو حتى شخصية.[1]

ويرد الفاروقي غياب الموضوعية في التعامل مع المادة الإسلامية أيضاً إلى تراث العِداء والمواجهة بين الغرب والإسلام، الذي توارثه هؤلاء المستشرقون جيلاً بعد جيل.[2] لهذه الأسباب مجتمعة يرى الفاروقي كتابه (أطلس الحضارة الإسلامية) أول تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الإسلام وحضارته. وقد جمع الفاروقي بامتياز بين منهج (فان در ليو) الخاص بالجوهر والمظهر، ومنهج (يواكيم فاخ) الخاص بالفكر والفعل والتعبير، ويشرح الفاروقي في مقدمة الأطلس هذا المزج بين منهجي (فان در ليو) و(فاخ) على النحو الآتي: "من الممكن الادعاء بأن هذا الكتاب هو أول تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الإسلام وحضارته ككل؛ فالكتاب يبدأ بدراسة للمهد الذي يمثل الواقع التاريخي الذي وُلد فيه الإسلام ديناً وثقافة وحضارة. ثم ينتقل الكتاب إلى تحديد جوهر الحضارة الإسلامية أو التوحيد، وهو أول مبادئ الإسلام وقلبه. ويتبع تحليل الجوهر التعريف بالشكل معطى في نظام للأفكار، وهو نظام للتحقيق المثالي، ونظام للمؤسسات الاجتماعية. وقد صاغت هذه العناصر الثلاثة مشتركةً الثقافة والحضارة الإسلامية، معطية لها صفتها وشكلها، ومميزة لعمقها وأبعادها، ومحددة لمسيرتها ولتطورها في التاريخ". ويوضح هذا التحليل اعتماد الفاروقي على مفهوم الجوهر والمظهر في تحديد طبيعة الإسلام وخصائصه.

أما بالنسبة لمنهج (فاخ) والإفادة منه في عرض الإسلام وحضارته، فنتوصل إليه من خلال قول الفاروقي: "وفي النهاية نعرض مظاهر الإسلام في ظواهر

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

الثقافة والحضارة تحت مقولات الفعل، والفكر، والتعبير، معطين تقريراً منظماً عن حقول النشاط الإنساني المناسبة." وقد نص الفاروقي على أن الفصلين التاسع والعاشر يعالجان المظهر في الفعل (الدعوة الإسلامية والفتوحات)، وأن الفصول من الحادي عشر إلى الثامن عشر تصف المظهر في الفكر (العلوم المنهجية، وعلوم القرآن والحديث الشريف، والشريعة والكلام والتصوف، والفلسفة، والنظام الطبيعي) وأن الفصول من العشرين إلى الثالث والعشرين تفحص المظهر على مستوى التعبير (الفنون، والآداب، والخط، والزخرفة، والعمارة، وهندسة الصوت، أو فن الصوت).

وتظهر عملية الجمع بين منهجي (فان در ليو) و(فاخ) عند الفاروقي في أن عنصر المظهر المأخوذ من (فان در ليو) يتم عرضه على مستوى الفعل، والفكر، والتعبير المأخوذ من (فاخ). ولعل الفاروقي في مشروعه الخاص بأطلس الحضارة الإسلامية أراد أن يقوم بما لم يكن يستطيعه كل من (فان در ليو) و(فاخ)؛ إذ قدّما المنهج، ولكن لم ينجحا في تطبيق هذا المنهج على الإسلام، فالأول معرفته بالإسلام ضعيفة، والثاني قدّم دراسات هامشية على مستوى الإسلام.[1]

ويجب أن نعترف بهذه الحقيقة وهي أن الفاروقي كان الوحيد من بين علماء تاريخ الأديان في الغرب الذي تمكن من تطبيق منهج فينومينولوجيا الدين على الإسلام. ويمكن أن ندّعي -في هذا الخصوص- أن علماء الأديان في الغرب لم ينجحوا في تطبيق هذا المنهج على أي من الديانات العالمية، فدراستهم ركّزت على الديانات البدائية والتقليدية، ولم تنجح في تحديد الفكر والفعل والتعبير في هذه الديانات. ويظل أطلس الفاروقي علامة مميزة وفارقة في الدرس المنهجي في تناول الظواهر الدينية.

---

(١) انظر كتاب فاخ:

- *Types of Religious Experience*, Chicago 1951

أما نظرية الفكر والفعل والتعبير فقد قدمها فاخ في كتابه:

- *The Comparative Study of Religions* edited by Joseph Kitagawa, Colombia Univ. Press, 1958.

وللأسف الشديد أن علماء المسلمين في العصر الحديث لم يفيدوا من عمل الفاروقي في دراسة الإسلام، وذلك يعود إلى عدة أسباب من أهمها: أن تطبيق هذا المنهج (الفينومينولوجي) على الإسلام يحتاج إلى خلفية علمية جيدة في علم فينومينولوجيا الدين، وعلم تاريخ الأديان، ويحتاج إلى خلفية فلسفية قوية، وهي أمور لم تجتمع سوى في شخص الفاروقي وتركيبته العلمية. وعلى الرغم من أن للفاروقي عدداً من التلاميذ المسلمين الذين درسوا عليه تاريخ الأديان في جامعة تيمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن أحداً منهم لم يهتم بهذا الجانب المنهجي في درس الإسلام، حتى تلاميذه غير المسلمين أمثال جون اسبوزيتو وجيمس زغبي لم يهتما بهذا الجانب. وربما كانت هناك محاولة من كاتب هذه السطور في تطبيق المنهج في تاريخ الأديان على درس الإسلام في كتاب بعنوان "الإسلام: دراسة في تاريخ الأديان"[1] التزم فيه بمنهج هذا العلم ومعطياته، فجاءت أقسام الكتاب متناسقة مع هذا المنهج (عناوين الأقسام: وضع الإسلام في تاريخ الأديان -وجوهر الإسلام- وطبيعة التجربة الدينية في الإسلام- والبنية الدينية للإسلام).

ثالثاً: وجوه التشابه بين الفاروقي، وفان در ليو، وفاخ، وسميث

لم يكن المنهج في دراسة الأديان والإسلام هو فقط الجامع بين الفاروقي وعلماء تاريخ الأديان المؤسسين: فان در ليو، ويواكيم فاخ، وولفرد كانتول سميث وغيرهم. فقد توفرت بعض الصفات الشخصية المؤثرة على المنهج، مما نجدها مشتركة بين الفاروقي وهؤلاء الثلاثة، نوجزها فيما يأتي:

١- البعد الشخصي العميق تجاه الدين والتجربة الدينية

ويمكننا في هذا الشأن أن نقسّم مؤرخي الأديان إلى مجموعتين صريحتين: المجموعة الأولى يمثلها عدد من أبرز مؤرخي الأديان المتدينين؛ أي الذين

(١) حسن، محمد خليفة. **تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة**، القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢م.

يؤمنون بالدين ويعتقدون فيه، ولا يهملون التجربة الدينية الشخصية، ولا ينكرون انتماءهم الديني، بل يعدّونه ضرورياً لفهم الدين والتجربة الدينية، ولا يرون في هذا الانتماء تأثيراً على الموضوعية في دراسة الدين والأديان الأخرى. ويمثل هذه المجموعة بقوة كل من فان درليو، ويواكيم فاخ، وولفرد كانتول سميث، وهي المجموعة المؤثرة على الفاروقي منهجياً، على الرغم من انتماء الثلاثة إلى الفكر الديني المسيحي. أما المجموعة الثانية من مؤرخي الأديان وهي تمثل الأغلبية من حيث العدد، فهي مجموعة من مؤرخي الأديان العلمانيين، أو حتى الملحدين الذين لا يؤمنون بالدين، ولا يعتقدون فيه، ولا ينتمون -عن إيمان- إلى أحد الأديان، وهذه المجموعة تلتزم بالمنهجية العلمية، وبالموضوعية في دراسة الدين والأديان، ولكنها تفتقد بالطبع الروحَ الدينية الناجمة عن الانتماء الديني، والاعتراف بالدين والأديان، بل والمنبثقة عن تجربة دينية خاصة مرتبطة بالدين الذي ينتمون إليه، والتجربة الدينية العامة فيه.

هذا الالتزام الديني الشخصي ضمّ الفاروقي إلى مجموعة فان در ليو وفاخ وسميث، وترك أثره عليهم جميعاً في تناولهم للدين وللتجربة الدينية، ويحق للفاروقي أن يُصنَّف مع هذه المجموعة في درس تاريخ الأديان الحديث والمعاصر. وقد أغفل المؤرخون لهذا العلم في العصر الحديث جهود الفاروقي لأسباب غير علمية، ذلك أن التقويم الموضوعي للفاروقي يضعه بقوة ضمن هذه المجموعة المتدينة والمؤسسة للمنهج في علم تاريخ الأديان، ولكن لأنه من خارج التراث اليهودي المسيحي، ولأنه فلسطيني، وعروبي، وإسلامي، أنكر العاملون في مجال تاريخ الأديان جهوده المنهجية وتطبيقاتها، ليس فقط على الإسلام، بل على اليهودية، والمسيحية، وديانة مكة قبل الإسلام، وديانة الشرق الأدنى القديم التي عالجها على مستوى الجوهر والمظهر في "أطلس الحضارة الإسلامية". وكما ذكرنا من قبل إن تطبيق المنهج الفينومينولوجي على الإسلام يُعد أكمل تطبيق ممكن على دين من الأديان، بل هو التطبيق الأوحد؛ لأننا لا نذكر تطبيقه على دين آخر بالكمال المنهجي نفسه الذي تم على الإسلام، فأطلس

الحضارة الإسلامية لم ينفذه أحد من مؤرخي الأديان على اليهودية، والمسيحية، أو على الديانات الشرقية العالمية والحية مثل الهندوسية، والبوذية وغيرها.

ويعد "الأطلس" نموذجاً منهجياً يمكن الإفادة منه وتطبيقه على أديان العالم الأخرى. وإذا عدنا إلى البعد الشخصي العميق للدين، فكل من قرأ الفاروقي أو اتصل به على المستوى الشخصي يدرك قوة تديّنه وأهمية الدين في حياته، ويدرك أيضاً ملامح من تجربته الدينية الشخصية داخل إطار التجربة الدينية الإسلامية العامة، وأيضاً داخل إطار التجربة الدينية العامة والمشتركة بين الأديان، فالفاروقي معترف بالأديان الأخرى، ومُقرّ بتجاربها الدينية الخاصة، ومدرك للمشترك الإنساني في تجارب الأديان عموماً، ومشارك قوي وفعال في حوارات الأديان، بل ومؤسس لحوار الإسلام مع الأديان الأخرى.

٢- النزعة اللاهوتية المصاحبة لمؤرخي الأديان موضوع المقارنة:

وبالإضافة إلى البعد الشخصي العميق للدين عند الفاروقي، وفان در ليو، وفاخ، وسميث، نلاحظ أيضاً وجود نزعة دينية أو اتجاه ديني لاهوتي قوي في فكر هذه المجموعة. وهو اتجاه صريح اعترف به هؤلاء في كتاباتهم وفي توجهاتهم العلمية. لقد ذكرنا سابقاً بالنسبة لـ(فان در ليو) إصراره على استقلالية الفينومينولوجيا بوصفه علماً ومنهجاً، ومع ذلك فقد أكد على ضرورة أن يصاحب ذلك موقف لاهوتي معين، وهذا الموقف في حالة (فان در ليو) هو كونه بروتستانتياً مخلصاً أو ملتزماً.[1] ومن المعروف أن (فان در ليو) كان عالم لاهوت ورجل كنيسة، وعلى إدراك كبير بالبعد الشخصي العميق للدين، وبالوعي الكامل بمجالات الفن والثقافة، مع إصراره على استقلالية فينومينولوجيا الدين بوصفه علماً مستقلاً. فهو يرى ضرورة انشغال هذا العلم بالاهتمامات اللاهوتية.[2]

---

(1) Cain. Seymour."Study of Religion" *in The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. 14, p 75.

(2) Ibid., p 75.

وعالم الفينومنولوجيا لا بدّ أن يمتلك الموقف الاعتقادي والمعرفي، وأن يجمع بين الإدراك أو الوعي الذاتي والموضوعي.(١)

أما (يواكيم فاخ) فهو يأتي أيضاً من خلفية بروتستانتية؛ إذ نشأ في أسرة تنتمي إلى الكنيسة اللوثرية بألمانيا، والتحق بعدها بالكنيسة الأسقفية البروتستانتية بالولايات المتحدة الأمريكية، مع استمرارية تأثير لوثر الروحي عليه. ويصف جوزيف كتياجاوا وضع (فاخ) الديني بأنه مسيحي إنساني مثالي، وأنه مسكوني التوجه، ورجل الكتاب المقدس ومؤمن، وأنه تلميذ ومعلم حقيقي في مدرسة المسيح.(٢) ويعطي كيتاجاوا بعض التفاصيل عن الخلفية الدينية القوية لـ(فاخ) فيقول: "إن أهم ما في حياة وفكر فاخ تجربته الخاصة بالمسيح الحي living Christ متأثراً بتفسير بولس للمسيح مع ميوله إلى النمط اليوحني (نسبة إلى يوحنا) للتقوى المسيحية، كما تأثر بسانت أوجستين أكثر من غيره من الآباء... وهو ينتمي إلى رواد النهضة المسيحية، وأن مزاج فاخ الفكري يميل إلى اللاهوت الفلسفي متأثراً بـ: وليم تيمبل، كما أن تقديره للتراثين الكاثوليكي والبروتستانتي وحبه للوعظ Liturgy جعله يشعر بأنه في بيته في الكنيسة الأسقفية Episcopal Church، وقد كان مدافعاً متحمساً للحركة المسكونية Ecumenical Movement. وبالإضافة إلى هذا كله فقد كان فاخ مؤمناً إيماناً ثابتاً بمبدأ تعددية الأديان؛"(٣) إذ تبنى (فاخ) هذا المبدأ على المستوى العالمي. ووفقاً لرأيه فإن المسيح، وبوذا، ومحمد ﷺ هم اختيارات عالمية universal options وأن على الإنسان أن يختار إيمانه على الرغم من العوامل البيئية.(٤)

---

(1) Ibid., p 75.

(2) Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, edited by Joseh M. Kitagawa , Columbia Univ. Press, 1958, p. 36.

(3) Ibid., p. 36.

(4) Ibid., p. 22.

وقد حاول (فاخ) في كتابه "الدراسة المقارنة للأديان" الجمع بين رؤى ومناهج علم تاريخ الأديان، وفلسفة الدين، وعلم اللاهوت. وقد استخدم (فاخ) المنهج الفينومينولوجي في تحليله للتجربة الدينية، معلناً أن على مؤرخ الأديان أن يُعنى بمعنى التعبير عن التجربة الدينية، وبمعنى وطبيعة التجربة الدينية ذاتها، وبالبحث عن البُنى في كل أشكال التعبير الديني، والبحث عن الحقيقة أو الحقائق التي تتناسب مع هذه التجارب. ويرى (فاخ) أن أشكال التعبير رغم أنها مشروطة بالبيئة التي نشأت فيها فهي تُظهر تشابهاً في البنية، وأن هناك موضوعات عالمية في الفكر الديني، وأن العالمي نجده دائماً متضمناً في الخاص. وأصر (فاخ) على أن مؤرخ الأديان يجب أن يعالج موضوع الحقيقة معالجة فينومينولوجية، وذلك بربط مسألة الحقيقة بطبيعة التجربة الدينية؛ فهناك حقيقة واحدة، ولكن إدراك هذه الحقيقة الواحدة يختلف بحسب اختلاف وسائل الإدراك الإنساني، التي ولَّدت تعددية التجارب الدينية.[1]

وقد نُقد (فاخ) عند بعض مؤرخي الأديان؛ بأنه خلط بين (فاخ) مؤرخ الأديان و(فاخ) المسيحي، ولأنه استخدم المسيح نموذجاً في مناقشاته. وعلى الرغم من هذا النقد، فقد جاهد (فاخ) من أجل الفصل بين الدراسة المقارنة للأديان، وعلم اللاهوت الدفاعي عن أي دين معين، فمؤرخ الأديان عليه أن يطبق منهجاً عالمياً للدراسة، يصلح للتطبيق على كل الأديان، وقد ضايقه كثيراً أن تُصبغ الدراسة المقارنة للأديان بالاهتمامات الدفاعية لدين من الأديان.[2] من كل هذا يتضح اهتمام (فاخ) بوضع قاعدة لاهوتية للدارسة المقارنة للأديان، فالتجربة الدينية الأصيلة هي إدراك الوحي أينما يقع داخل أي سياق إثني أو ثقافي أواجتماعي أو ديني.

وقد وضع (فاخ) -بوصفه مؤرخاً للأديان- عدة مبادئ لعالم اللاهوت المسيحي، لكي يأخذ بها في تقويمه للأديان غير المسيحية، ومن أهم هذه المبادئ

(1) Ibid., p. 41.

(2) Ibid., p. 42.

أن الأديان غير المسيحية تملك تجربة دينية أصيلة عن الحقيقة المطلقة، وأنه أينما وُجد الوحي الأصلي، فهناك شعور أو تجربة بالمقدس، وأن تجربة المقدس مرتبطة عضوياً بالأخلاق في كل الأديان، وأن غير المسيحيين لديهم إدراك بالنعمة الإلهية، وأن هناك عدة أنواع ودرجات لإدراك المقدس في الديانات غير المسيحية، وأن هناك شعوراً حقيقياً بالعبادة في النظم الدينية غير المسيحية، وأن التجربة الدينية في كل الأديان تعبّر عن نفسها في شكل جماعي.

وهكذا يعطى (فاخ) لتاريخ الأديان مكاناً ثابتاً في علم اللاهوت، ليس فقط من خلال الزاوية الدفاعية، ولكن أيضاً من خلال تحديد طبيعة ومدى فعل نشاط الوحي الإلهي في التاريخ؛ إنها محاولة للجمع بين التقدير المبني على المعرفة بالأنماط المختلفة للتجربة الدينية، والإيمان المسيحي العميق.[1]

وإذا عدنا إلى الفاروقي لوجدنا هذه التجربة نفسها التي مرّ بها كل من (فان در ليو) و(فاخ) تتكرر مع الفاروقي، فالفاروقي -بدايةً- عالم مسلم، وسُنّي، ومؤمن، ومتدين، وملتزم، وفي درسه للأديان ينطلق من هذه القاعدة، ويحاول كما فعل (فان در ليو) و(فاخ) أن يوفّق بين تديّنه الصريح، والالتزام الموضوعي في درس الأديان الأخرى، وهو يفعل هذا باللجوء إلى المنهج الفينومينولوجي ذاته الذي سار عليه (فان در ليو) و(فاخ).

لقد اهتم الفاروقي بالمنهج الفينومينولوجي، واتخذه أساساً منهجياً لعدد من دراساته، كما حدث مع (أطلس الحضارة الإسلامية). ولم يتوقف اهتمام الفاروقي بهذا المنهج عند حد التطبيق، بل اهتم بدراسة المنهج ذاته، والتعريف بإيجابياته وسلبياته من خلال نقده نقداً علمياً. وقد وضّح الفاروقي في أكثر من موضع الاتجاهات المنهجية المهمة في دراسة الدين والأديان، وانتهى إلى تفضيل المنهج الفينومينولوجي الذي يتجنب العيوب المنهجية في الاتجاهات الأخرى، مثل الاتجاه الأنثروبولوجي الذي يركز المنهج فيه على دراسة الديانات

---

(1) Ibid., p. 14.

البدائية من خلال الملاحظة المباشرة للممارسات الدينية لأهل هذه الديانات، أو من خلال معلومات وأوصاف يتم الحصول عليها منهم. وقد انتقد هذا المنهج بأنه يعتمد على نظرية التطور، وعلى نظام معرفي يعترف فقط بالمعلومات، أو المادة السلوكية؛ شفوية كانت أو فعلية، ويعدها هي فقط المادة الصحيحة. ويغالي هذا المنهج في الكيان الإثني أو العرقي ويعدّه هو الـمُكّون للإنسان.

وينقد المنهج الاجتماعي في دراسة الأديان، في تركيزه على الجماعة الاجتماعية، وفي النظر إلى الدين على أنه عامل بنّاء أو هدّام فحسب، مُوحِّد أو مُفرِّق يؤدي إلى التكامل أو عدم التكامل، ويُصنِّف البشر أو يميز بينهم على أساس من انتمائهم الجماعي. ولا يعترف -مثل المنهج الأنثربولوجي- إلا بالمعلومات أو المواد السلوكية والعملية. وينقد المنهج السيكولوجي في تركيزه على الحالة الداخلية للموضوع، والأمور المؤثرة فيها في حالتها الذاتية. والدين عنده حالة شعورية تتأثر بوضعية الإنسان.

أما المنهج التاريخي فهو يهتم بالبحث في أنماط التغيير ويعتمد على العامل التطوري، ومهمة هذا المنهج الكشف عن المراحل التاريخية التي يمر بها الدين، والتطورات التي تصيبه والتغيرات الناتجة عن ذلك. وينقد المنهج اللاهوتي المسيحي الذي يعتقد أن المسيحية الدين الصحيح الوحيد، والمعيار لقياس الحقيقة الدينية، الذي على أساسه يتم تقويم الأديان الأخرى. وقد انطلق المنصِّرون والمستشرقون للبحث عن عيوب الأديان بوصفها عدواً أو منافساً للمسيحية، وتقديم المسيحية للآخرين من خلال هذه العيوب. أما المنهج الفلسفي، فينقد الفاروقي أساسه الشكلي ومعاييره الغربية التي ينقدون من خلالها دعاوى الأديان حول الكون، والعناية الإلهية، والحرية، والبعث، والحساب، والجنة، والنار.[1]

ولتجنب عيوب هذه المناهج، يؤكد الفاروقي أن فريقاً من علماء مقارنة الأديان بحثوا عن منهج مختلف لدراسة الدين والأديان، ونقطة انطلاقهم

(1) Ibid., pp. 414-415.

فكر (إدموند هوسرل) في محاولته تجنب سقطات المثالية والواقعية. وقد اعتقد هذا الفريق من العلماء إمكانية الوصول إلى رؤية للدين، تركّز على فهم جوهر الدين ومبادئه المتحكمة في بنيته ونظامه، وذلك من خلال تعليق الأحكام المسبقة، والنظر إلى الظواهر الدينية كما هي، وترك هذه الظواهر تتحدث عن نفسها، واعتماد الموضوعية في دراستها. وقد نتج عن هذا التوجه المنهجي ظهور علم الأديان، الذي اهتم بعمليات جمع المادة العلمية عن الأديان المختلفة وتصنيفها، وتطبيق مبدأ الحياد العلمي، وتعليق الخلفيات الثقافية والدينية وكل المبادئ المؤثرة في فهم الدين، التي تأتي من خارج المادة الدينية، ومحاولة الوصول إلى جوهر الدين من داخله، دون التأثر بأية عوامل خارجية. ويمثل علم فينومينولوجيا الدين قمة هذا التوجه في الدراسة الأكاديمية للدين في الغرب.[1] ويشرح الفاروقي تفاصيل هذا المنهج بوصفه أرقى مناهج دراسة الأديان من الناحية المنهجية والموضوعية، ويعطي تفاصيل عن جمع المادة العلمية، وبناء المعاني، وتنظيم المعلومات والمواد داخل نظام كامل عقائدي، وطقوسي، ومؤسسي، وأخلاقي، وفني، وربط هذا كله بتاريخ الحضارة المعنية بوصفه كلّاً. ويصف الفاروقي هذا التوجه بأنه توجه علمي إنساني humanistic science يختلف عن العلم الاجتماعي في تعامله مع المادة العلمية.[2]

ومع تبنّيه للمنهج الفينومنيولوجي كما اتضح في "أطلس الحضارة الإسلامية"، لم يسلم هذا المنهج من نقد الفاروقي؛ إذ لم يقبل الفاروقي أن يتنازل هذا المنهج عن مبدأ التقويم، وذلك بالنظر إلى ارتباط مادة فينومنيولوجيا الدين بقيم ومعانٍ عالمية يجب ألّا يُكتفي بعرضها في شكل أبنية وجواهر، ولكنها تحتاج إلى تقويم، وبخاصة على مستوى المقارنة بين الأديان. فهذه المادة

(1) Ibid., p. 416.

(2) Ibid., p. 420.

الدينية ليست جامدة، ولا يمكن عزلها عن حياة البشر، ولذلك يجب على عالم فينومنيولوجيا الدين أن يطوِّر نظاماً من المبادئ الماوراء دينية تحدث داخله عملية تقويم المعاني الكلية.

ويذكر الفاروقي أنه على الرغم من وجود عدة محاولات لاهوتية مسيحية للدراسة المقارنة للأديان، فإنه لا يوجد حتى الآن ما يسميه الفاروقي بـ: الماوراء الدين الناقد Critical meta-religion. ومن أهم بنود هذا الفكر الديني الماورائي الناقد، أنّ الاختلافات بين الأديان تنتمي إلى السطح، بينما تشير وجوه الاتفاق العامة بين الأديان إلى الجوهر، وهي قاعدة مهمة في بناء هذا المبدأ أو الفكر الديني الماورائي عند الفاروقي.[1]

رابعاً: نحو نظرية إسلامية في الدين الماورائي

ويضع الفاروقي نظريته الإسلامية (فيما وراء الدين) داخل إطار أكبر وأشمل، وهو الإطار العالمي؛ إذ يسعى إلى تطوير لاهوت عالمي يصفه بأنه لاهوت ناقد، كما يتضح من عنوان مقالته "نحو لاهوت عالمي ناقد".[2] ويلخص الفاروقي خصائص الدين الماورائي meta-religion بحسب الإسلام، وهي خصائص عقلية وناقدة، فيما يلي:

أ- أن الدين الماورائي -بحسب الإسلام- لا يرفض أي دين من الأديان، ويعطي لكل دين فائدة الشك وأكثر، ويفترض أن كل دين مبني على أساس من وحي إلهي، وأمر إلهي حتى يثبت، وبلا شك في أن العناصر المكونة لهذا الدين هي من صنع الإنسان.[3]

---

(1) Ibid., p. 424.

(2) Al-Fārūqí, Isma'íl Rājí. "Towards a Critical World Theology" in *Towards Islamization of Disciplines*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, USA: 1416/1995, pp. 409-453.

(3) Ibid., p. 449.

ب- أن الدين الماورائي -بحسب الإسلام- يربط أديان التاريخ بالمصدر الإلهي، على أساس أنه لا يوجد أناس أو جماعة بشرية إلا وأرسل الله إليهم نبياً، ليعلمهم الدين نفسه، والتقوى، والفضيلة.[1]

ت- أن الدين الماورائي بحسب الإسلام يمنح الاعتماد أو الاعتراف لكل البشر في محاولاتهم، لتكوين أو صياغة الحقيقة والتعبير عنها، فالبشر خُلقوا مؤهلين بكل ما هو ضروري لمعرفة الله وإرادته، ومعرفة القانون الأخلاقي، والتمييز بين الخير والشر.[2]

ث- إدراك العواطف والميول البشرية، وأشكال التعصب والتمييز وتأثيرها على ما تمّ الوحي به، أو ما تمّ اكتشافه عقلياً عن دين الفطرة أو الحقيقة الفطرية. ولذلك فالدين الماورائي بحسب الإسلام يطالب البشر، وبخاصة علماء كل دين، أن يُخضعوا تراثهم الديني للفحص العقلي والنقدي وللتمحيص، لكي يتخلصوا من كل العناصر التي تمّ التأكد من أنها إضافات إنسانية وتعديلات وتزييفات. وفي هذه المهمة النقدية التاريخية لكل أديان التاريخ كل البشر إخوة، ويجب أن يتعاونوا لإقامة الحقيقة الفطرية (دين الفطرة) التي توجد في الأديان.[3]

ج- يقدّر الدين الماورائي -بحسب الإسلام- العقل الإنساني، إلى حد جعله صنواً للوحي دون تناقض بينهما، ودون محاولة إزاحة كل منهما الآخر. ففي المنهجية الإسلامية لا يوجد تناقض بين الوحي والعقل، والتناقض لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً. ولذلك فعالم الدين المسلم متسامح دائماً، وخاضع للنقد ولضرورة إعطاء الدليل.

---

(1) Ibid., p. 449.

(2) Ibid., p. 449.

(3) Ibid., p. 450.

ح- الدين الماورائي -بحسب الإسلام- دين إنساني بامتياز، يفترض أن يكون كل البشر أبرياء وليسوا مخطئين بالفطرة، وقادرين على التمييز بين الخير والشر، ويتمتعون بحرية الاختيار وفقاً للعقل والضمير والمعرفة، وهم مسؤولون بصفة فردية عن أفعالهم.[1]

خ- الدين الماورائي -بحسب الإسلام- دين يعترف بالحياة الدنيا ويقدرها، ويعترف بأن الخليقة والحياة والتاريخ لم يخلقوا عبثاً، وليسوا من خَلْق قوة عبثية عمياء.

د. الدين الماورائي -في الإسلام- دين مؤسسي، وليس نظرية فحسب، وأن هذه المؤسسة تم اختبارها وتطبيقها على مدى أربعة عشر قرناً، وذلك بنجاح كبير رغم كل المعوقات. وهي الوحيدة بين أديان العالم وإيديولوجياته التي كانت من الاتساع القلبي والروحي والحرفي لإعطاء البشرية منحة التعددية في الشرائع لحكم نفسها، بحسب شرائعها وفق مبادئ دينها الماورائي. وهي الوحيدة التي اعترفت بالتعددية التشريعية، على أنها حق ديني وسياسي، مع دعوة أتباعها إلى النظر بالحكمة، وبالحجة العقلية، وبالعقل، وبالنقد في التوحّد تحت إمرة دين واحد، هو هذا الدين الماورائي الواحد.[2]

إنَّ نظرية الدين الماورائي وفقاً للإسلام، بحسب تحليل الفاروقي، هي نظرية يحاول الفاروقي من خلالها تحديد علاقة الإسلام بالأديان الأخرى. وهو في هذا الخصوص يؤكد أن هذه العلاقة تم تحديدها من خلال الوحي، ولذلك لا يستطيع أن ينكرها أيُّ مسلم، على أساس أن القرآن الكريم هو المرجعية الدينية المطلقة، ولايستطيع أن يغيّر فيها عن طريق التفسير؛ وذلك لأن التطبيق الإسلامي لهذه العلاقة ثابت على مرّ التاريخ الإسلامي. ويقسّم الفاروقي معالجته لعلاقة الإسلام

(1) Ibid., p. 450.

(2) Ibid., p. 450.

بالأديان الأخرى إلى ثلاث مراحل: مرحلة تخص العلاقة باليهودية والمسيحية، ومرحلة تخص العلاقة بالأديان الأخرى، ومرحلة ثالثة تخص العلاقة بالبشر عامة، بصرف النظر عن تبعيتهم الدينية أو الأيديولوجية.

وبالنسبة لليهودية والمسيحية فالإسلام يخصهما بعلاقة خاصة معترفاً بأنَّهما ديانتان إلهيتان، وأنَّ مؤسسيهما من أنبياء الله ممن تلقوا وحياً إلهياً، وأنَّ على المسلم أن يؤمن بهذا بوصفه جزءاً من الإسلام، ومن الحقيقة الدينية. وبالإضافة إلى الحنيفية فإنَّ اليهودية، والمسيحية، والإسلام بمثابة بلورة للشعور الديني نفسه ذي الجوهر والقلب الواحد. وإنَّ وحدة الشعور الديني واضحة في أدبيات هذه الأديان، ومؤكَّدة من خلال الجغرافيا واللغات، ووحدة التعبير الأدبي. ومن أهم خصائص هذا الشعور الديني الواحد فصل الخالق عن الخلق، بوصفه خالقاً للخلق، وأنَّ هدف خلق الإنسان عبادة الله، وأنَّ هذه الطاعة تحقق سعادة الإنسان ورفاهيته، بينما المعصية تؤدي إلى الشقاء. ولقد اعترف الإسلام بالديانتين اليهودية، والمسيحية، وبأنبيائهم، وبكتبهم، وبتعاليمهم، وأنَّ الخلافات الموجودة هي خلافات داخل أسرة دينية واحدة تعبد الإله الواحد عينه، وأنَّ كل الاختلافات الثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية تنتهي عند لا إله إلا الله. وبالنسبة للأديان الأخرى (غير اليهودية والمسيحية)، فإن الإسلام يقول بأن النبوة ظاهرة عالمية وقعت في كل الزمان والمكان، ورسالتها واحدة وهي عبادة الإله الواحد وفعل الخير.

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث توضيح مكانة الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في علم تاريخ الأديان الحديث والمعاصر، والمتضمن أيضاً دوره في إحياء هذا العلم الإسلامي القديم، وتطويره منهجياً، والربط بين التراث الإسلامي في تاريخ الأديان، والعلم الغربي الحديث في هذا المجال.

وقد تجلّت جهود الفاروقي في المساهمة في تطوير هذا العلم في الغرب بالمشاركة مع أهم علماء الغرب في مجال تاريخ الأديان أمثال يواكيم فاخ، وجرارد فان در ليو، وولفرد كانتول سميث، ومرسيا إلياده، وتشارلز لونج، وعملية إحياء هذا العلم الإسلامي بتطويره منهجياً، وتكوين مدرسة علمية إسلامية حديثة فيه، كانت نواتها تلاميذ الفاروقي المسلمين، وغير المسلمين الذين درسوا تاريخ الأديان على يديه في جامعة تمبل. هذا بالاضافة إلى تطبيق منهج تاريخ الأديان على دراسة الإسلام، وإنتاج أعمال كلاسيكية في هذا المجال، ومن أهمها (أطلس الحضارة الإسلامية)، الذي طبق فيه الفاروقي منهج تاريخ الأديان وفينومينولوجيا الدين على دراسة الإسلام.

ويمكن القول بأنه إذا كان الشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز قد افتتح الإسهام الإسلامي الحديث في علم تاريخ الأديان بكتابه المشهور (الدين: بحوث ممهدة في تاريخ الأديان)، فإنَّ إسماعيل الفاروقي اختتم هذا الإسهام بتحديد معالم المنهج في تاريخ الأديان، وربطه بأحدث التطورات العلمية، وآخرها منهج مدرسة فينومينولوجيا الدين. وإذا كان كتاب الشيخ دراز قد وُصف بأنه تمهيد، فإن أطلس الحضارة الإسلامية يمثل قمة التقدم العلمي في تاريخ الأديان، الأمر الذي يجعل من الفاروقي بحق مؤسس هذا العلم عند المسلمين في العصر الحديث.

ونوصي في نهاية هذه الدراسة بضرورة الاهتمام بنشر تراث الفاروقي في العالم العربي والإسلامي، وذلك من خلال ترجمة أعماله إلى اللغة العربية، وبقية لغات شعوب الأمة الإسلامية. فقد كتب معظم هذا التراث باللغة الإنجليزية، وضمنت للفاروقي انتشاراً في الغرب، يقابله جهل وعدم معرفة بأعمال هذا العالم المسلم المجدد المصلح في العالم الإسلامي.

كما توصي هذه الدراسة أيضاً بضرورة الاهتمام بعلم تاريخ الأديان، وربطه بتراث المسلمين السابق، والاهتمام بتدريسه في الجامعات الإسلامية، نظراً

لأهميته الكبرى في مجال الدعوة الإسلامية من ناحية، وأهميته كذلك في تجديد علاقة المسلمين بغير المسلمين، وفائدته الكبرى في تأهيل المسلمين في مجال حوار الأديان، وبناء الجسور بين المسلمين، وغير المسلمين.



الفصل الثاني

المحدد الديني للحضارة والسياسات العالمية
"الإسلام والمسيحية واليهودية ضمن منهج الفاروقي"

عبد القادر عبد العالي[1]

مقدمة:

تتناول الدراسة عرض ومناقشة منظور المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي للعلاقات الدولية، من خلال دور الأديان في تحديد البناء المميّز للحضارة الإسلامية وحضارة العصر الراهن، وأثرها على تشكيل السياسات العالمية الراهنة والعلاقات الدولية، وكيف تسمح لنا الأطر النظرية التي قدمها الفاروقي حول فاعلية الدين الحضارية والمعرفية في رفض أو تعديل فرضيات وأطروحات صدام الحضارات والصراع مع الإسلام، التي يروج لها الفكر الاستشراقي بصفة مضمرة وغير مباشرة، وعند صموئيل هنتنغتون بصفة علنية،[2] وأطروحات التخويف من الإسلام (الإسلاموفوبيا) ومزاعم اضطهاده للأقليات، وقيامه على الإكراه والعنف، كما يتجلى على سبيل المثال في كتابات برنارد لويس،[3]

---

(١) دكتوراه في العلوم السياسية، أستاذ محاضر بقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية بكلية الحقوق والعلوم السياسية، بجامعة الطاهر مولاي، ولاية سعيدة، الجزائر. البريد الإلكتروني: abdelaliabk@gmail.com.

(٢) هنتغتون، صموئيل. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: سطور، ط٢، ١٩٩٩م.

(٣) انظر على سبيل المثال التركيز على الطبيعة الصراعية بين الإسلام والغرب في:
- لويس، برنارد. **أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين**، ترجمة: محمد عناني، القاهرة: سطور، ٢٠٠٣م.

وبصورة أشدّ تطرفاً وتهجماً في كتابات (بات ييؤور) Bat Ye'or.[1]

ومن المعروف أن الفاروقي من أنصار حوار الحضارات والحوار بين الأديان، وهو ما يتجلى في جلّ أعماله الأكاديمية، لا سيما نظريته حول ما وراء الدين، وعلاقة الإسلام مع العقائد الأخرى. وقد قدّم الفاروقي في هذا المجال إسهامات فكرية متعددة، من خلال المقالات والكتب التي ألّفها. ولعل من الإسهامات المهمة التي تركها، إسهاماته في حقل دراسات الأديان المقارنة، بدراسته للاهوت المسيحي واليهودي بالإضافة إلى الدراسات الإسلامية؛ إذ ركّز على أهمية الجانب الديني في تشكيل الحضارات، وعدَّ هذا الجانب العنصرَ الجوهري في تكوينها، وهي فرضية أساسية في تحليلاته للحضارة. وقد ركّز الفاروقي في دراسته على علاقة الإسلام بكل من اليهودية والمسيحية، والتلاقي بين هذه الأديان الكتابية، على ضوء العديد من القضايا والأبعاد. وتناقش الدراسة كذلك رؤية الفاروقي للدور الذي يمكن أن يقوم به الإسلام -بوصفه نظام سلام عالمياً- في تغيير معالم الحضارة المعاصرة وإصلاحها وحلّ كثير من معضلات العلاقات الدولية والسياسات العالمية الراهنة، التي تعاني منها الإنسانية.

أوّلاً: الدور المتوقع للإسلام في تعديل السياسات العالمية

لم يكتب الفاروقي بصفة مباشرة ومسهبة حول دور الإسلام في العلاقات الدولية، غير أنَّ العديد من مقالاته المنشورة وغير المنشورة، تركّز على نقد الأوضاع العالمية، ورؤية الإسلام بديلاً للنظام الدولي الحالي، وذلك من منظور معياري قائم على رؤيته التوحيدية، وعلى نظرته لموقف الإسلام من بقية الأديان ومن الإنسانية؛ إذ حاول أن يبرز أخلاقيات الإسلام في التعامل مع المشكلات

(١) بات ييؤر يهودية من أصل مصري، تحاول في معظم مؤلفاتها التركيز على مزاعمها حول اضطهاد الإسلام لأهل الذمة، انظر:

- Bat Ye'or, "Dhimmitude: Jews and Christians Under Islam", *Midstream*, February–March 1997, pp 9–12.

العالمية، وهو موضوع مهم، أخذ الاهتمامُ به يُبْرِز الدعوةَ إلى تأسيس نظريات معيارية تعيد الاعتبار للقضايا الأخلاقية التي تهم العالم.

١- ضرورة التأسيس لأخلاقيات الإسلام في العلاقات الدولية

يرى سهيل هاشمي أن التحليل الوضعي الواقعي لا يكاد ينفصل عن المنظور المعياري والخطاب الأخلاقي في تحليل العلاقات الدولية، ويرى ضرورة مناقشة العديد من القضايا في إطار الأخلاقيات الإسلامية Islamic Ethics، وهي قضايا طالما شوّهها الغربيون، منطلقين في ذلك من الخلفية العدائية الصليبية تجاه الإسلام، ومن بينها مفهوم الجهاد الذي يفهمه الغربيون على أنه حرب مقدسة، وأنه مرادف للعدوان والإرهاب، وأنه أساس العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، متأثرين في ذلك ببعض القراءات التراثية التي تحاول اختزال رؤية الإسلام في دارين: دار الإسلام ودار الحرب. ولذا يرى ضرورة فهم الجهاد في سياق العلاقات الدولية وعلاقة المسلمين مع غير المسلمين في إطاره الصحيح، وهو أنَّ العلاقة بين المسلمين وغيرهم مؤسسةٌ على التعاون والانسجام والاعتراف بالتعددية، وأنَّ الجهاد في إطار الحرب هو أقرب إلى مفهوم الحرب العادلة من الحرب المقدسة؛ لأنه يرتبط بقيود أخلاقية تمنعه من الانفلات إلى العنف والاعتداء والظلم على الآخرين.(١)

ولذا فالأخلاقيات الإسلامية للعلاقات الدولية -بحسب سهيل هاشمي- تتأسس على الأناركية Anarchy وليس على الحرب؛ إذ إن مضمونها يتمثل في كونها علاقة مبنية على التعاون وليس على الصراع، واشتراك المجتمعات البشرية في الأسس الأخلاقية نفسها؛ فالأناركية، وإن كانت تعني غياب سلطة مركزية ملزمة، فهي لا تعني بالضرورة غياب الأخلاق في العلاقات الدولية.(٢) وفي إطار

---

(1) Hashmi, Sohail."Toward an Islamic Ethics of International Relations: a Research Agend", *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 10, No. 01, pp 91-93.

(2) Ibid, p 94.

النقد الأخلاقي للسياسات الدولية من منظور الإسلام، ورغم أن نموذج الدولة الأمة هو نموذج اضطر العالم الإسلامي لتقليده، ويمكن أن يتكيف مع أخلاقيات الإسلام، فإنَّ الفاروقي يُعدّ من المنتقدين له بشدة؛ إذ يرى بأن الإسلام أسّس لقيام أُمّة تتسم بأنها مجتمع ومجموعة مفتوحة، لا بدّ لها أن تتجسد في شكل دولة وفق نموذج الدولة – العالم World – State، وليس الدولة – الأمة Nation State –، وهذه الدولة –العالم ستكون البديل للنظام العالمي الراهن، وإحلال النظام الدولي وفق السلام الإسلامي.

٢- الأُمّة الإسلامية والدولة – العالم World - State

أما عن الأمة الإسلامية التي تؤسس لدولة العالم بديلاً عن نموذج الدولة – الأمة في فكر الفاروقي، فتنطلق من نفي الإثنية المركزية؛ إذ إنَّ الإسلام ولو اعترف بالإثنية والقبلية واقعاً موجوداً، فإنه يقْصر وظيفتهما على تمكين التّعارف، بتحديد الهويات البشرية وتمييزها عن بعضها بعضاً، على غرار جوازات السفر لا غير، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣] ولا يجوز أن تتحول إلى مصدر للاستعلاء العنصري والتمييز ضد بقية الناس. وحين أسّس الاسلام للأمة جعلها مجتمعاً مفتوحاً لكل فرد ينضم إلى الإسلام وينطق بالشهادتين، ولكل فرد أو مجموعة ترغب في العيش بسلام مع الإسلام. وهنا ينتقد تشريعات الدول الإسلامية التي قلّدت التشريعات الغربية في إجراءات الحد من الهجرة والتجنيس؛ إذ إنَّ الأمة الإسلامية هي كيانية جماعية community مفتوحة لكل البشر، لا تقتصر على المسلمين فقط، مما يحوّلها إلى جماعية عالمية تؤسس لنظام عالمي، يقوم على التعايش بين الشعوب والجماعات البشرية المختلفة.[1] وفي كتابه التوحيد يرى بأن الأمة الإسلامية تقوم في تأسيسها على ثلاثية: الرؤية، والإرادة، والعمل؛ فالوحدة حسب الفاروقي تعني إجماعاً فكرياً، وإجماعاً إرادياً، وإجماعاً عملياً.

(1) Al–Faruqi, Ismail Raji."Islam: Movement for World Order", available at:
– http://www.iiit.org/Research/IsmailalFaruqi/tabid/94/Default.aspx.

وحول البُعد السياسي في العمل يرى الفاروقي أنه ينبني على أربعة أركان: الوحدة، والمساواة، والعدل، والتعبئة. وهذه "الأُمّتية" بديل عن القومية، وهي البديل عن المجتمع الدولي؛ لأنه يرى بأن الدين، إضافة إلى أنه هو المبدأ المنظم للمجتمع في الإسلام، فهو كذلك الجانب الأهم في تنظيم حياة البشر جميعاً على الأرض.

والدولة الإسلامية دولة تعددية بطبيعتها، يعترف الإسلام فيها بأتباع الديانات الأخرى، ولا يُكرِه أحداً على اعتناق الإسلام، وليست دولة على شاكلة الدول القومية اليوم، التي تعدّ نفسها معياراً لكل شيء.(1) أما "الدولة - العالم" البديل في الإسلام عن "الدولة - الأمة"، فهي تتضح من خلال مبادئ الشريعة الإسلامية ومن التاريخ الإسلامي؛ فهي دولة لها قدرة على استيعاب واحتمال قدر من التعددية لا تنافسها فيها أية دولة في العالم؛ إذ يُسمح لكل مجموعة دينية أن تُسيّر شؤونها في إطار تشريعاتها الخاصة ووفق مؤسساتها القضائية، مع خضوعها في الإطار العام للشريعة الإسلامية من حيث الحماية والإشراف. وهذا التسامح الذي تمتعت به الأقليات والمجموعات الدينية في إطار الدولة الإسلامية، يختلف عن التسامح في المجتمعات والدول العلمانية الغربية؛ فالتسامح الإسلامي مع الأقليات مصدره قانون إلهي ثابت لا يمكن تغييره أو التصرف فيه، بعكس القوانين العلمانية التي يمكن أن تتلاعب بمصير التسامح تجاه الأقليات، بحسب الميول الانتخابية للأغلبية أو ميول القادة السياسيين، من خلال إصدار قوانين متعسفة تمس بحقوق الناس عامة أو الأقليات على وجه الخصوص،(2) وهو ما نشهده الآن في تشريعات حظر النقاب، ومنع بناء المساجد، وحظر الآذان في العديد من الدول الأوروبية، نتيجة لافتقادهم هذا المعيار الثابت.

---

(1) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد؛ ومضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، نسخة إلكترونية، ص٣٠٩.

(2) Al-Faruq, Ismail Raji."Islam: Movement for World Order", Op. cit.

كما أن دولة الإسلام، هي دولة لكل مواطنيها بالتعبير الحالي السائد؛ إذ يكون المواطنون متساوين فيها في الحقوق والواجبات، ومتساوين كذلك مساواة كاملة في التمتع بأشكال الخدمات المختلفة، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. كما بإمكانهم تولي المناصب العامة، بما فيها مناصب القضاء الملِّيِّ الذي يكون خاصاً بأفراد كل مجموعة دينية، ويُستثنى من ذلك تولي بعض المناصب الحساسة أو التي لها خصوصية معينة، مثل منصب القيادة العليا للجيش ومنصب الخليفة، فمن الطبيعي أن يكون من صلاحيات المسلمين؛ إذ إنَّ القائد العام للدولة مهمته تطبيق الرؤية الاجتماعية للإسلام. ومع ذلك فإنَّ الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية لا يمكن إرغام أفرادها على الخدمة في الجيش إلا برضاهم، وعلى سبيل التطوع، وفي هذه الحالة يعفون من الضرائب مقابل هذه الخدمة، ويمكن للأجانب المقيمين أن يتمتعوا بهذه الحقوق والامتيازات إذا رغبوا في ذلك.[1]

والفاروقي في نقده للمجتمع الدولي و"الدولة - الأُمّة" يشبه إلى حد بعيد رؤية المدرسة النقدية وما بعد الحداثية في العلاقات الدولية؛ إذ يرى الفاروقي أنَّ جوهر المشكلة الحالية في النظام الدولي يكمن في أنه مؤسس على نموذج الدولة - الأمّة، الذي ينتج الإقصاء والتمييز بين "الإنسان" و"المواطن" لصالح الأخير. ويذهب بعض منظري ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية، بعيداً في نقد الدولة - الأمّة ذات السيادة المعاصرة؛ إذ يرون بأنها مصدر للعنف الذي يحدث في العالم، بل نشأت الدولة المعاصرة على أساس خطيئة أصلية هي الحرب والعنف. فيرى برادلي كلين Bradley S. Klein بأنَّ الدولة استعملت العنف لتشكّل ذاتها، ولتفرض التمايز بين ما هو داخلي وما هو خارجي عنها. فالعنف هو الذي شكّل حدود الدولة، ومن ثم فهو من خلال الحرب ليس معبّراً

(1) Ibid.

عن توزيع القوة بين الدول كما ترى الواقعية والواقعية الجديدة، بل هو الذي يشكّل وجود هذه الدول في حد ذاتها.(1)

أما الفاروقي فيرى بأن الدولة حين تقوم على الإثنية المركزية في شكلها القومي أو القَبَلي أو أي شكل آخر، فهي تؤسس للظلم وترى نفسها معياراً لكل شيء، فالدول المعاصرة لا سيما الغربية، قامت في جوهرها -ومنذ ظهورها- على الصراع بسبب النظرة الاستعلائية الكامنة في الإثنية المركزية، وصراع الطبقات، وهنا يحدث التصادم بين الدول. ولذا يرى الفاروقي أنَّه لكي يتخلص العالم من المآسي التي يعيشها في ظل النظام الدولي القائم، لا بدّ من إعادة النظرة في "الدولة - الأُمَّة" القائمة على الإثنية المركزية والأنانية القومية والطمع والتوسع. وهي باعتراف المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، تمثل الخصائص الكامنة في الدول ذات السيادة في العالم المعاصر، وتحدد سلوكيتها الدولية. وفي خطاب ولغة تشبه تعبيرات الاتجاه ما بعد الحداثي في العلاقات الدولية، والقائمة على مشروع التنوير والانعتاق بالنسبة للبشرية، يرى الفاروقي بأنه لا بدّ للإنسان من أن يتحرر من طغيان هذه النظرة الاستعلائية، والممارسة الاختزالية، والإقصاء الذي تمارسه الدول المعاصرة.(2)

ثانياً: النظام الدولي والسلام الإسلامي

في هذا الإطار يرى الفاروقي ومن منظور معياري أن الإسلام أسّس ويؤسس لنظام عالمي في إطار السَّلام أو السِّلم الإسلامي Pax Islamica، يتسم بالانفتاح على الجماعات والأفراد من مختلف الأجناس والأديان، على أساس الحوار والإقناع والاقتناع، بدلاً من فرض الأمر الواقع والقوة والإكراه، كما يحدث

(1) Bradley S. Klein, *Strategic Studies and World Order: The Global Politics of Deterrence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p 38. See also: Richard Devetak, "Postmodernism", in: Scott Burchill et all, *Theories of International Relations*, London: Palgrave Macmillan, 2005, p 173.

(2) Ibid.

في النظام الدولي الراهن الغالب، ومنح حرية الحركة والتنقل عبر الحدود للأفكار والبضائع والأفراد. وينتقد النظام الدولي والسياسة الدولية القائمة على تنظيم الأمم المتحدة. إن الفاروقي يرى في هذا النوع من التنظيم الدولي عجزاً؛ لافتقاره إلى القوة اللازمة لفرض السَّلام، ولأنَّه قائم على مبادئ متناقضة، تتمثل في مبدأ السيادة للدولة الأُمَّة، وسيطرة القوى العظمى على السياسات الدولية.(١)

ويرى الفاروقي بأنه ينبغي أن يكون للدين دور في تشكيل ملامح المجتمع الدولي، نظراً لأنه يمثل جوهر قيام الحضارة، وهو يشابه في دعوته لإصلاح السياسات العالمية، الاتجاه التضامني في المدرسة الإنجليزية، الذي يعتقد بأن المجتمع الدولي لا بدّ أن يصل إلى التحرر من هيمنة الغرب، كما يرى هدلي بول Hedley Bull وآدم واتسن Adam Watson؛ إذ يعترف بالتعدد الثقافي والحضاري للمجتمعات الأخرى، وإدانة مظاهر التمييز العنصري، وهذا ما عرفه التاريخ المعاصر للعلاقات الدولية، وتوسّع المجتمع الدولي من مجتمع دولي إقليمي خاص بالدول الغربية، إلى مجتمع دولي طالبت فيه الحضارات غير الغربية بالمساواة مع الدول الغربية في السيادة، والاستقلال، والمساواة العرقية والاقتصادية، ومقاومة الإمبريالية الثقافية الغربية.(٢)

ويستلهم الفاروقي تجربة دستور المدينة ليؤيد فكرته حول السِّلم الإسلامي، وضرورة قيام المجتمعات الدولية على أساس "أُمّتي = ummatic"؛ أي أُمَّة دينية؛ إذ يمكن تقديم بديل لمعضلة الدولة - الأمّة، بتأسيس الدولة على أساس (فيدرالي) بين المجموعات الدينية. ولكي يبرهن على الدور الحيوي للدين في تبلور الرؤية العالمية للمجتمع الدولي، فقد قام بقراءة تاريخية لتطور المسيحية في الغرب؛ إذ رأى بأن الحضارة الغربية عرفت في علاقتها بالدين أربع مراحل:

---

(١) الفاروقي إسماعيل راجي، والفاروقي لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٨م، ص١٤٦.

(2) Andrew Linklater, "The English School" in: Scott Burchill et al, *Theories of International Relations*, pp 84–109, 3rd edition, New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 100.

أ- في المرحلة الأولى جاءت المسيحية في البداية ديانة عالمية، ثم تحولت من مسيحية يهودية توحيدية، إلى مسيحية رومانية وثنية، أجهضت التوجُّهَ العالمي الأصلي فيها.

ب- والمرحلة الثانية تمثلت في ظهور حركة التنوير الغربية، التي كان من انعكاساتها الدينية ظهور البروتستانتية، لكن ردة الفعل ضد هذا التوجُّه العالمي كان من خلال تحالف المسيحية والملوك ضد حركة التنوير، بظهور حركتين مضادتين: الرومانسية المسيحية ضد العقلانية التنويرية، والقومية الخصوصية ضد العالمية التنويرية، لكن انتشار الفكر التنويري أدّى بدوره إلى تبلور نقد عنيف، كان من تمثّلاته الرفض الجذري للدين، فتمّ انتقاد الدين على مستوى وظيفته الاجتماعية والسياسية في كتاباتِ ماركس وإنجلز، وتطور مفهوم "الدين أفيون الشعوب"، وانتُقد الدين في أبعاده الفردية على المستوى الأخلاقي والنفسي من خلال كتابات نيتشه وفرويد.

ت- المرحلة الثالثة: تبلورت في منتصف القرن التاسع عشر حركات اشتراكية وشيوعية تدعو إلى مجتمع عالمي، لكن الشيوعية حين تحولت إلى دولة، تراجع بُعدُها العالمي "روسيا الأم الكبرى".

ث- وأما المرحلة الرابعة فتتمثل في رأي الفاروقي في التوجه العالمي الذي برزت فيه الأمم المتحدة تنظيماً دولياً، لكن سياسات القوى الكبرى، وقيام النظام الدولي على أسس الدولة القومية، وسلوك الدول على أساس المصلحة القومية جعل هذه المنظمة غير ذات جدوى وفعالية.[1]

ويرى الفاروقي بأن فشل النظام الدولي الحالي في ضمان السلام والعدالة والاستقرار، يعود إلى الجوهر الحضاري الذي تقوم عليه السياسة الدولية،

(1) al Faruqi, Ismail Raji."Introduction", in: AbuSulayman, AbdulHamid A. *Toward an Islamic Theory of International Relations: New Directions for methodology and Thought*, 2nd ed, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993.

والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية؛ فالمسيحية من خلال فصلها بين الدين والكنيسة، أفسحت المجال لإخلاء الممارسة السياسية من أي التزام أخلاقي، وإعلاء القومية والتمركز الإثني على كل الاعتبارات الأخلاقية الإنسانية، كما أن ذلك أدى إلى فقر فكري للقانون الدولي الغربي، الذي تبلور فقط من خلال المعاهدات والاتفاقات بين الدول، لكن هذه الاتفاقات لم يكن يتم احترامها من قبل القوى الغربية حين يتعلق مع دول غير غربية، التي يراها الغرب أقل شأناً منه.

ولذلك يرى الفاروقي بأن النظام العالمي الذي يدعو إليه الإسلام، ينبغي أن يقوم على الأسس الآتية:

أ- الحرية: وذلك بدلاً من استعباد الناس لبعضهم بعضاً، فالإسلام حرّم الاستعباد بكل طرقه باستثناء حالة أسرى الحرب، ومع ذلك فقد حضّ على تحريرهم. ويتضمن هذا المبدأ في قراءته الحاضرة: عدم السماح باحتجاز أي شخص أو منعه من التنقل دون مسوّغ قانوني جنائي من قبل الدولة، كما يتضمن حرية الفكر والضمير الشخصي، وإمكانية أن يختار الفرد مِلّته أو أن ينتقل من مِلّة إلى أخرى.

ب- الانفتاح: يرى الفاروقي أن الله سخّر الأرض للإنسان، وبناء على ذلك فإنه لا ينبغي تقييد حرية تنقّله، فلأي إنسان أن يختار الإقامة في أي مكان يرغب فيه، ونقل أمواله واختيار مهنته، وأن يدخل ويخرج من أي منطقة يريد. ويرى الفاروقي بأن كل الإجراءات التي شرعتها الدول مثل الإجراءات الجمركية والضريبة المفروضة على نقل الأموال والبضائع، وإجراءات التجنيس ينبغي أن تسقط أمام قيام هذا المجتمع العالمي المفتوح.

ت- المساواتية: ويعني بذلك تساوي البشر أمام القانون، وتساويهم في فرص التعليم والعمل، والتمييز يكون فقط في المواهب والمعرفة والإتقان والأداء الأخلاقي المتميز، وما عدا ذلك فلا يسمح بتحول الطبقات

الاجتماعية إلى نادٍ مغلق لمجموعة من الأفراد، وإدانة ومحاربة كل تنظيم أو كيان قائم على الفصل العنصري.

ث- العالمية: ويقصد بذلك التذكير بالمبدأ الإسلامي الذي يرى أنَّ البشرية كلها تنتمي إلى أصل واحد، ويرتبط كل الناس برابطة الأخوة الإنسانية. وبناء عليه فكل أشكال العِرقية مدانة، ولا يسمح بممارستها في ظل المجتمع العالمي؛ فالخصوصية العرقية هي مصدر الشرور واشتعال النزاعات في العالم، والدول المعاصرة قائمة على هذه الخصوصية، وتسن قوانين الهجرة والتجنيس والمواطنة لتحافظ على هذه الهوية العرقية القومية.

ج- العدالة: يرى الفاروقي بأنَّ القانون الدولي الإسلامي يضمن العدالة لكل البشر، من خلال السماح بوجود قانون دولي تعددي، يسمح لكل مجموعة دينية بأن تسنّ قوانينها وتتحاكم إليها في إطار الأحوال الشخصية والشؤون المِلّيّة، مع إشراف القانون الدولي الإسلامي على فض النزاعات بين المجموعات والملل، وبين الأفراد ودولهم أو مللهم.

ح- حرية الإقناع والاقتناع: وهو من المبادئ الأساسية التي تجعل المجتمع البشري يتخلص من الوصاية الفكرية والدينية، التي قد يمارسها بعض رجال الدين على الآخرين، وتمكّن الإنسان من أن يختار مِلّته وأسلوب حياته.

وبناء على ذلك يمكن أن نستخلص منظور الفاروقي للعلاقات الدولية على أساس: بناء نظام عالمي على أساس السّلام الإسلامي المنفتح على الأمم والأفراد والجماعات الذين يؤمنون بمبدأ الإقناع والاقتناع. وهذا النظام نجد جذوره التطبيقية الأولى في دستور المدينة، الذي اعترف بالأقليات وكرّمهم، لا سيما أهل الذمة من أهل الكتاب من اليهود والنصارى. وهذا النظام العالمي القائم على السّلام الإسلامي، هو الذي عرفته التجربة التاريخية للدول الإسلامية، القائمة

على التعايش مع الديانات الأخرى. ففي كتابه "الإسلام ومشكلة إسرائيل"، يرى الفاروقي أنَّ السّلام الإسلامي استمّر لقرونٍ نَعم فيه اليهود بالحرية والازدهار والتسامح. ولأنّ هذا التسامح من مصدر إلهي غير قابل للتبديل، فإنه يتفوق على النظام الغربي الحالي. أما التسامح المسيحي تجاه اليهود في الغرب، فلم ينشأ إلا عندما فقد الغربيون تدينهم بالمسيحية، بل يرد الفاروقي على من يزعم بازدهار اليهودية في عهد الحضارة الغربية القائمة، ويرى أن هذا من الوهم السائد؛ إذ أصبحت الديانة اليهودية ألعوبة بين أيدي الصهيونية والقوى العلمانية الغربية، وحتى إنجازات اليهود في هذا العصر، تمت على حساب اليهودية؛ لأن إنجازاتهم غير يهودية، على الرغم من أنها صدرت من أفراد يهود (ماركس، فرويد، إلخ).[1]

وهذا السّلام الإسلامي لا يمكن ضمانه إلا بوجود حرية للحركة، تشمل حركة البضائع والأشخاص والثروات من دون قيد، وهذه المبادئ المتعلقة ببناء نظام سلام عالمي، مثّلَت أهم الإشكالات النظرية والتفسيرية والمعيارية، في حوارات العلاقات الدولية بين الواقعية والمثالية، وبين الواقعيات الجديدة والليبراليات الجديدة، ونظريات ما بعد الوضعية، من حيث أهمية القيم في العلاقات الدولية، وقيم الحوار، والعدالة، والديمقراطية، والمساواة، إلخ.

وينتقد الفاروقي دور الدولة ونمط السيادة وفق صيغها المعاصرة القائمة على مبدأ "الدولة - الأمة"، ويرى بأن نظام العلاقات الدولية يجب أن يتحول إلى نظام أُمَّتِيّ Ummatic بدلاً من نظام الدولة القومية؛ إذ يصبح بإمكان أي مجموعة دينية أن تنتظم في كيان موحد، وتكون الأمّة بمضمونها الديني أداةً لإعادة تشكيل العالم، وتحوُّل الأمة إلى دولةٍ وخلافة حين تمارس نشاطات السِّيادة، ببناء نموذج للدولة قائم على الأُمَّتية بدلاً من الأُمَّة القومية.[2] وسيُعاد

(1) Al–Faruqi, Ismail Raji. *Islam and the Problem of Israel*, 4th ed, Selangor, Malaysia: The Other Press SDN Bhd, 2006, p 91.

(2) Al–Faruqi, Ismail Raji. *AL Tawhid: Its implications for thought and Life*, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1992, p 142.

تعريف الأمة وفق مفهوم إسلامي؛ إذ هي من حيث المبدأ الإسلامي كيانٌ مفتوح قائم على عناصر مكتسبة طوعياً تتمثل في: الإرادة والإجماع؛ إجماع الرؤية، وإجماع العمل، وإجماع الإرادة، وليس قائماً على الانتماء اللغوي أو العرقي المشترك فحسب.[1] كما أن نموذج الدولة وفق التصور الاسلامي هو نموذج الدولة الجماعة Community state التي تميل إلى الشكل الفيدرالي بين الأمم والجماعات الدينية. وهذه الفيدرالية الإسلامية تختلف عن الفيدراليات الحاضرة من ناحيتين: الناحية الأولى أنَّ الفيدراليات المعاصرة قائمة على اتحاد وتجمُّع دولٍ صغيرة قائمة على الانتماء للإقليم كأساس تنظيمي، أما الفيدرالية الإسلامية فتقوم على اتحاد البشر كمجموعات (فيدرالية مجموعات، بدلاً من فيدرالية أقاليم). والاختلاف الثاني يكمن في القانون الفيدرالي الذي ينظمها، وهذا القانون قائم على الأغلبية في الفيدراليات الغربية، أما في الإسلام فيقوم القانون على المصدر الإلهي وليس فقط على قرار الأغلبية،[2] لا سيما في المضامين والنصوص القطعية، مثل تلك المتعلقة بالحقوق الممنوحة لغير المسلمين من أهل الذمة، وهي حقوق غير قابلة للتصويت أو أن يتصرف فيها قانون الأغلبية.

وضرورة البحث والتفكير في إعادة صياغة نظام للأمم المتحدة، أو التنظيم العالمي، يتجاوز الخلل الموجود في الأمم المتحدة الحالية، فهذا النوع من التنظيم يفتقر إلى الآليات اللازمة لفرض سيادته على بقية الدول، وذلك لسببين حسب الفاروقي: بسبب مبدأ السيادة الوطنية التي حوّلت الأمم إلى كيانات أنانية تهتم بمصالحها القومية فقط، وبسبب سيطرة القوى العظمى عليه، مما عرقل تحقيق العدالة الدولية في العديد من القضايا والنزاعات، مثل حالة الصراع العربي الإسرائيلي، والمعاناة المزمنة للشعوب الإفريقية من ويلات الحروب الأهلية وتدخل القوى الدولية فيها، إضافة إلى أنَّ تنظيم الأمم المتحدة الحالي لا

(1) Ibid, p 143–45.

(2) Al–Faruqi, *Islam and the Problem of Israel*, Op. cit, p 112.

يمتلك جيشاً بإمكانه فرض السلطة والطاعة والأمن بشكل دائم.[1] وبناء على ما سبق دعا الفاروقي إلى أن تتحول الأمم المتحدة إلى حكومة عالمية فيدرالية أو كونفيدرالية لها أجهزة تنفيذية وقضائية فعّالة، وهذا لا يتأتى إلا بتخلي الدول عن سيادتها. لكنه يستدرك على ذلك، بأن هذه الغاية وهذه المهمة البشرية الضرورية لتخليص البشرية من مآسي السياسات الدولية الراهنة، لا تتوفر مبادؤها إلا في الإسلام، وهنا تكمن أهمية الدعوة إلى الإسلام بصيغته العالمية والحضارية ذات الجوهر التوحيدي حسب الفاروقي، وبغير ذلك فالتشريعات والقوانين التي تسن على مستوى التنظيمات الدولية، خاصة الأمم المتحدة، ستبقى حبراً على ورق، على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.[2]

ثالثاً: ملحوظات نقدية على قراءة الفاروقي لدور الاسلام في العلاقات الدولية

وبحسب هذه القراءة الخاصة بنظرة الفاروقي لدور الاسلام في العلاقات الدولية القائمة على نظام السلام الإسلامي، يمكن أن نبني عليها ملحوظات تتصل بقراءة الواقع وبتأويل تعاليم الإسلام والتجربة التاريخية للمسلمين. وتجيء هذه الملحوظات بعد مرور أكثر من ثلاثة عقود على كتابات الفاروقي المشار إليها. ومن المعروف أن هذه العقود شهدت تغييرات كبيرة في واقع كثير من المجتمعات الغربية، التي نالها نقد الفاروقي، فأصبحت بعض أوجه النقد تستحق المراجعة، لا سيما من حيث موقع التعددية العرقية والدينية واللغوية في الدول القومية، ومن حيث فرص التجمع بين الدول القومية ضمن وحدات أكبر تتنازل فيها الدول عن سيادتها في جوانب التنظيم الاقتصادي على المستوى الإقليمي والدولي.

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤٦.

(2) Ismail Raji al-Faruqi, "Introduction", in: AbuSulayman, AbdulHamid A. *Toward an Islamic Theory of International Relations*, Op. cit, p 36.

الملحوظة الأولى أنّ نقد الفاروقي للمجتمع الدولي وتقديمه للتصور الإسلامي حول السلام العالمي، والنظام العالمي، والحكومة العالمية، يندرج ضمن الطروحات المثالية، التي لها شبيه في التيارات النظرية والفكرية الليبرالية، لا سيما فكرة (كانط) حول الحكومة العالمية؛ إذ إنّها تُفرِط في المثالية من دون أن تعطي معالم معيارية، يمكن على أساسها تقويم السياسات العالمية، وربط درجة التقدّم أو التقهقر في هذه السياسات، بناءً على المعايير المرسومة التي ينبغي أن تكون لها صلة بالواقع.

والملحوظة الثانية حول نموذج الدولة الأُمّة الذي ركّز نقده عليه، مؤكداً أنه يعكس المركزية - العرقية، لكنه أغفل التحولات الفكرية والتاريخية لمفهوم المواطنة والقومية، التي أصبحت منفتحة على التعددية الثقافية والمواطنة المدنية، بديلاً للمواطنة العِرقية؛ إذ أصبح عدد غير قليل من الدول الغربية أكثر انفتاحاً في قوانينها الداخلية وفي نقاشاتها وسياستها تجاه المهاجرين من فترات سابقة.

كما أن النظام الإسلامي الدولي الذي لا يعترف بالكيانات الجماعية سوى المِلية القائمة على الأساس الديني، قد لا يكون ضماناً للأمن والاستقرار، وهو ما يقصده (هنتغنتون) حين يتحدث عن صراع الحضارات؛ إذ تتحول الصراعات الدولية من صراع فكري "إيديولوجي" إلى صراع بسبب الانتماءات الثقافية الكبرى أو الهوية الجامعة، التي يطلق عليها الحضارات، التي يعطى لها أساس وهوية دينية.[1] والبعد الديني في بناء نموذج الأُمّة القومية، على الرغم من أنه موجود في تكوين العديد من الأمم المعاصرة مثل: أرمينيا، إسرائيل، إلخ، فإنّه يفسح المجال لكثير من المنتقدين لدور الدين في السياسة العالمية؛ إذ يؤكدون بأنّ الانتماء الديني يتحول بدوره إلى الممارسة الطائفية والإقصائية، شأنه شأن أي ممارسة للمركزية العِرقية، ويندرج ضمن مكونات العرقيات القومية المعاصرة، وتعزيز الصراعات بينها، وحالة الصراع في منطقة البلقان أحسن مثال على ذلك،

(1) Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, Summer 1993, p 23-24.

ولطالما استدل بها هنتغنتون على مقولة صدام الحضارات، وعلى طبيعة الدين الإسلامي الصدامية والمعادية للغرب، وطبيعة حدوده الدموية.[1]

لكن آراء الفاروقي تخالف منظور صراع الحضارات عند هنتنغتون؛ إذ تؤكد على دور الدين في تشكيل الحضارة والقيم العليا التي تحكم السياسات العالمية، ومن ثمّ لا يكمن الخلل في طبيعة الدين بما هو دين، وإنما في انحرافه عن قيم التوحيد ومصدره الأصلي (الوحي)، وانحراف أهله نحو المركزية العِرقية والعنصرية والشرك، مما يسبب الصراع بدلاً من التعاون والانفتاح على المجتمعات المختلفة.

وبالنسبة لفكرته عن الأُمّتية، فإنّ المشكلة تكمن في طريقة تحقيق هذا التحوّل من الأُمّتية القومية إلى الأُمّتية الدينية في الواقع، وبالنسبة لأتباع الديانات الأخرى. فإذا كان من الممكن في إطار علم السياسة العلماني الذي يهتم بدور الإسلام في العلاقات الدولية، أن يسلِّم بدور الإسلام في بناء الدول، وفي العملية السياسية في بلدان ما يسمى "الشرق الأوسط" وشبه القارة الهندية، فإنَّ الأمر يختلف بالنسبة للديانات الأخرى، التي لا يمكن أن تشكّل لنفسها كيانات أُمّتية تتمتع بالحصانة والقوة، كما هي الحالة عند المجتمعات التي يسود فيها الإسلام. وتندرج رؤية الفاروقي ضمن التحليلات التي تركز على المجتمع الديني، بوصفه وحدة تحليل أساسية في العلاقات الدولية بديلاً للدولة القومية، مما يجعله أقرب إلى وجهة نظر الأصولية المسيحية، رغم اختلافه عنها في المنطلقات والنتائج.[2]

كما أن نظرة الفاروقي للدولة الإسلامية من الداخل تحتاج إلى المزيد من الدقة والواقعية، فهو يرى بأن الدولة الإسلامية ينبغي أن لا توجد فيها هيئة تشريعية،

---

(1) Ibid, p 33–34.

(٢) حول المنظور الديني للعلاقات الدولية، انظر:
- صالح، أماني، ومحروس، عبد الخبير عطا. **العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص١٥٠-١٥١.

لأنَّ التشريع رباني المصدر.[1] وهذا لا يمكن تطبيقه في الواقع، وسيؤدي إلى إشكالية التعامل مع المؤسسات التشريعية، التي يمكن أن يفهم منها أنّها تمارس التشريع بما يخالف الحاكمية لله، وهذا غير لازم بالضرورة؛ فالمجالس التشريعية لا تمارس التشريع فقط، بل لها دور أكثر حيوية هو المحاسبة والرقابة على نشاط المؤسسة التنفيذية والأشخاص الذين يترأسونها، كما أن النشاط التشريعي لا يضاهي بالضرورة التشريع الإلهي، إلا من باب الاشتراك اللفظي؛ لأنه يفترض في دستور دولة مسلمة أن يضبط النشاط التشريعي للمؤسسة التشريعية بما يوافق الشريعة الإسلامية بوصفها مصدراً دستورياً أسمى من كل تشريع اجتهادي، وتصبح دستوراً أسمى يصدر عنه التشريع، الذي هو اجتهاد بشري في الشؤون العامة؛ إذ كل تشريع يخالف الشريعة يُعدّ غير دستوري.

وفي إطار النظام الدستوري، لا بدّ لكل مؤسسة أن تمارس نشاطها ضمن حدود وقيود حتى لا تميل إلى الاستبداد، الذي يمثّل المشكلة التاريخية التي عانى منها المسلمون ضمن الممارسة السلطانية الاستبدادية، التي سادت ولا تزال تسود في معظم النظم السياسية في العالم الإسلامي. ومن الناحية التاريخية مورس التشريع في صورة اجتهاد بشري من قبل الفقهاء، وتمأسس ذلك ضمن الاعتراف الرسمي بالمذاهب الفقهية، لا سيما المذاهب السنية الأربعة؛ إذ أصبح النشاط القضائي، خاصة في الأحوال الشخصية والمدنية، يصدر عن المدونات الفقهية والأحكام القضائية السابقة. فالمؤسسة التشريعية عنصر مهم في توازن السلطات من الناحية القانونية الدستورية، والتخفيف من الاستبداد، وأحد الضمانات من الوقوع فيه؛ إذ شهد التاريخ الإسلامي نماذج متعددة لحكام مستبدين ضربوا بربانية التشريع والشريعة عرض الحائط، وانحرف كثير منهم إلى استغلال التعاليم الإسلامية وفق صياغة مذهبية تحريفية، كرَّست لأشكال من الحكم السلطاني المطلق (في العهد الأموي والعباسي)، أو الحكم اللاهوتي حين وصلت مرتبة الحاكم إلى العصمة كما شهدتها تجربة الخلفاء الفاطميين.

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣١٠.

إنّ تصور الفاروقي حول البديل المتعلق بالسّلام الإسلامي، بخضوع الجماعات الدينية المختلفة للقانون الإسلامي الأعلى، لطالما نظر إليه المخالفون والمنتقدون لمقولة الدولة الإسلامية والحكم على أساس ديني، على أنه نوع من تكريس الهيمنة الإسلامية عن طريق الجهاد والإكراه المباشر وغير المباشر على اعتناق الاسلام، وعودة المركزية العِرقية - الدينية من النافذة، بعد أن حاول الفاروقي أن يخرجها من الباب. وفي حديثه عن الخلافة الإسلامية لم يوضح طبيعتها وعلاقتها بالدولة الإسلامية وبالأمة الإسلامية؛ لأنه عدّ مصطلح الدولة مفهوماً غربياً، وعدّ الخلافة تجسيداً لسيادة الأمة.

خاتمة:

حدد الفاروقي منهجاً في دراسة الحضارات والأديان، ضمن مجالات إسلامية المعرفة ودراسة الأديان، وركّز على المحدد الديني اليهودي والمسيحي، على أنه الأساس في فهم الحضارة الغربية وإنتاجها المعرفي. أما الحضارة الإسلامية فيكمُن جوهرها في التوحيد الذي هو رسالة الإسلام. وفي تصوراته لدور الدين بوصفه محدداً حضارياً للنظام الدولي المعاصر، لا يمكن فهم مضمون هذا التصور دون الإلمام بثلاثة عناصر في فكر الفاروقي:

العنصر الأول هو إسلامية المعرفة، وهو مشروع وتصور فكري معرفي ينبّه إلى أهمية تأثر المعرفة العلمية -على الرغم من ظاهرها الوضعي- بالمضمون القيمي والبيئة الحضارية التي تنشأ فيها، مما يحتم ضرورة إنتاج معرفة علمية تستجيب لحاجات المسلمين في هذا العصر وتعالج مشكلتهم الأساسية، وهي البحث عن الوحدة، وتحقيق المغزى التوحيدي للرسالة الاسلامية، بتوحيد المعرفة، وتوحيد الخالق، ووحدة الحقيقة.

والعنصر الثاني هو المنهجية والتصور النظري والنقدي الذي قدّمه في إطار الدراسة المقارنة للأديان، والقائم على نظرية ما وراء الدين meta-religion، وهي

مجموعة من المبادئ تسمح بتقويم التجربة الدينية عند المجموعات الدينية والأديان على ضوء المبدأ التوحيدي، واشتراك البشرية في المصدر الإلهي للوحي والتجربة الدينية ذاتها، ومن ثم الوصول إلى القِيَم المشتركة التي تجمع بين كل البشر، من خلال الوصول إلى الجوهر الإلهي المشترك للتجربة الدينية عبر الزمان والمكان. وهذا يُعدّ التصور النظري والمنهجي.

والعنصر الثالث يختص بتقديم نظرية وتصور معياري ونقدي للعلاقات الدولية؛ إذ يرى الفاروقي -وانطلاقاً من مبدأ التوحيد الإسلامي- أنه لا بدّ من إعادة النظر في الأسس التي قام عليها النظام الدولي المعاصر، حتى يُمكن معالجة مشكلة الحرب والعدوان والظلم وعدم الاستقرار في العالم، التي يكمن مصدرها أوّلاً في قيام النظام الدولي على أساس الدولة الأُمَّة ذات النزعة العلمانية، التي تقصي الدين، وعلى المركزية العرقية التي تقصي الإنسان لحساب المواطن، وثانياً في قيام النظام الدولي المعاصر على أسس متناقضة غير قابلة للتوفيق بين المصلحة القومية للدول، والطموح نحو مجتمع عالمي إنساني، وثالثاً في قيام التنظيم الدولي على أساس مصالح الدول القومية المهيمنة، وافتقاره إلى القوة والمؤسسات التي تسمح له بفرض إراداته على الدول القومية.

وقد قدّم الفاروقي تصوراً بديلاً في إطار دراسته لمبادئ الإسلام القائمة على السّلام الإسلامي، الذي يسمح بالانفتاح والتعددية والازدهار لكل المجموعات الدينية. والدولة الأُمّتية القائمة على الفيدرالية بين المجموعات الدينية التي تتسم بالانفتاح وعدم الإقصاء، والنظام الدولي الإسلامي القائم على تأسيس كونفيدرالية أو فيدرالية عالمية للدول والجماعات، تكرس جهودها لخدمة السّلام والإنسانية.

تبقى بعض المسائل التي تستدعي إعادة التقويم والنظر ضمن المنظور المعياري الإسلامي في العلاقات الدولية حسب تصورات الفاروقي، وتطبيق رؤيته حول إسلامية المعرفة، وجوهرية الدين الحضارية، وأهميته في تعديل

السياسات العالمية في دراسة العلاقات الدولية، وتقديم نظرية معيارية تتكامل مع المنظور الوضعي ضمن منظور تكويني تكاملي. إن التأسيس على الرؤية التي دشنها الفاروقي في هذه المسائل، وتراكم الدراسات النظرية والخبرات العملية، والاستجابة للتغيرات التي طرأت على ساحة العالم بعد وفاة الفاورقي، كل ذلك سوف يسهم في بيان قيمة هذه الرؤية في فهم عدد من القضايا التي أصبحت أكثر إلحاحاً بعد الفاروقي، من مثل: الموقف من الآخر والأقليات المختلفة على أسس أخرى غير الدين والطائفة، والموقف من الإرهاب، والعدالة والمساواة في العلاقات الدولية والمجتمع الدولي، وهي قضايا ربما تستدعي إعادة النظر في التصوّرات التي تقدم بها الفاروقي حول طبيعة الدولة، وطبيعة النظام الدولي.

الفصل الثالث

إسماعيل الفاروقي وجون اسبوزيتو: أنموذج للحوار الإسلامي - المسيحي

ناصر عبد الرزاق الملا جاسم[1]

مقدمة:

في هذه المعالجة[2] تم تحديد عدد من الأهداف تمثلت، أولاً بتتبع محطات حياة إسماعيل الفاروقي بمقدار إضاءتها لموضوع البحث الرئيسي، ألا وهو موقف الفاروقي من الديانات الإبراهيمية، والمنهج المتفرد الذي اجترحه في دراستها، من خلال كتاباته المتعددة التي استهلها بكتابه الأخلاق المسيحية.

وتنبثق عن دراسة الفاروقي للمسيحية واليهودية رسالته في الحوار الديني، فكان أبرز المتحدثين باسم الإسلام في الحوارات الدينية التي عقدت على أرفع المستويات، سواءً في مجلس الكنائس العالمي أو الفاتيكان، ومما لا شك فيه أنَّ الارتقاء إلى هذه المنزلة كان يتطلب جهداً ومقدرة قلَّ نظيرُها. ويعرِّج البحث إلى تناول تفرد الفاروقي في وضع أسس الحوار، انطلاقاً من ريادته في فلسفته

(١) دكتوراه في التاريخ من جامعة الموصل عام ١٩٩٩م، أستاذ التاريخ المساعد في قسم التاريخ كلية الآداب. جامعة الموصل، العراق، البريد الإلكتروني: orientalism1999@yahoo.com.

(٢) يزجي الباحث خالص شكره وعرفانه: أولاً لأستاذه الدكتور جزيل الجومرد، الذي وضع بين يديه قبل نحو عقدين من الزمن كتاباً للراحل الفاروقي، مع بضع ملحوظات حول استشهاده كانت بمثابة نبتة في أعماق الذاكرة استفزها هذا المؤتمر، وثانياً لطلبة الفاروقي، ممن تكرموا بإسعاف الباحث ببعض المصادر الأساسية، ومناقشة بعض أفكار بحثه معهم، وفي مقدمتهم البروفيسور جون اسبوزيتو، وفريق مركز الوليد بن طلال، ولا سيما الباحث في المركز السيد (سوراو ثابا)، وبقية مباركة من تلاميذ الراحل الفاروقي، وهما: البروفيسور امتياز يوسف من جامعة اسيومبشن في بانكوك، والبروفيسور محمد شفيق مدير مركز دراسات وحوار عبر الأديان في جامعة الناصرة في الولايات المتحدة الأميركية.

لدراسة الأديان. وفي هذه المعالجة أتينا على بعض منطلقاته في بلورة قسمات للحوار في منهجيته وشروطه وموضوعاته.

أما الشق الثاني من هذا البحث فيبنى على مقولة صينية قديمة: "إذا أردت أن تعيش أبداً فازْرَعْ رجالاً." ربما كانت هذه المقولة حية في ذهن الفاروقي، عندما جعل همَّه أن يزرع علماء مختصين في دراسة الإسلام، يكونون مع مرور الزمن امتداداً له ولفكره في مشارق الأرض ومغاربها. والمثير أن أحد أبرز من تأثَّر بالفاروقي هو تلميذه المختص الأبرز بالدراسات الإسلامية البروفيسور جون اسبوزيتو؛ أستاذ جامعة جورج تاون ومدير مركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي المسيحي، فليس ثمة مبالغة بالقول: إن من أجلِّ أعمال الفاروقي -وكل أعماله رائعة ومدهشة- هو صنعه لعالم من مثل اسبوزيتو، الذي كان يدافع عن المسلمين، ويصاول كثيراً في عرض الصورة الإيجابية عنهم في مواجهة بحر متلاطم من الكراهية وسوء الفهم المقيت. لذلك يتوقف بحثنا أمام موقف اسبوزيتو من أستاذه الفاروقي، مبيناً مبلغ تأثره به ومكامن هذا التأثر. وسوف نجد أنّ الخط المتفرد الذي انتهجه الفاروقي في وضع مقررات لدراسة الإسلام في جامعة تِمْبِل، قد أثمر علماء من بينهم اسبوزيتو، فالتجربة التي قدمها له الفاروقي هي التي نقلته، حسب قوله، من شخص لا يأبه بالإسلام ولا يكاد يعرف عنه شيئاً، إلى أحد أبرز علمائه في العالم الغربي، يتدافع الناشرون لطبع كتبه وتداولها، وإلى حجة يستند إليها صناع القرار.

ولم تكن هذه الدراسة لتنجز لولا حصول الباحث على مجموعة أساسية من المصادر، في مقدمتها أبحاث الفاروقي وبعض كتبه. وهنا يسجل الباحث ملاحظة يراها على قدر من الإلحاح، ألا وهي أنه لم يتيسر له العثور على مادة قيّمة باللغة العربية. فما كتب عن الفاروقي بها، لا يكاد يُعرف؛ فهو لا يتجاوز التكرار الذي لا يسمن أو يغني، بينما جاءت أطروحة (ريتشارد فليتشر) التي قدمت إلى جامعة ماكجيل، ورسالة (داي) التي قدمت لمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية،

وأطروحة محمد سامي التي نال بها درجة الدكتوراه من جامعة وستمنستر، لتضيء لنا جوانب الموضوع، فتقدم لنا الهيكل الذي وضعت ضمنه مادة البحث التي توزعت بين كتابات الفاروقي وكتابات تلاميذه وأصحاب مدرسته.

فمنذ نحو قرنين أو يزيد انتقلت المواجهة بين العالمين الغربي والإسلامي إلى داخل الوطن العربي، عندما نجح الفرنسيون في أواخر القرن الثامن عشر في النزول إلى البر المصري، وفرض حكومة غربية أوروبية، جاءت محملة بقيم ومفاهيم غريبة مثلت صدمة بالنسبة للمسلمين، في واحدة من أعظم معاقلهم الفكرية. هذه الصدمة كانت بداية طريق لم يعد بالإمكان الرجوع عنه إلى ما سبق، فبات على المسلم أن يبحث له عن هوية في ظل تسارع التحديات وقسوتها؛ فجاء الطهطاوي، والأفغاني، وسيد أحمد خان، ومحمد عبده، وتبعهم آخرون وخالفهم غيرهم، وتواترت الطروحات حول الآخر: ماذا نأخذ منه وماذا نترك؟ وأين يجب أن يقف النقل عنه؟ ومن أين يجدر أن يبدأ؟ وما أهمية محاورة هذا الآخر وجدواها؟ أسئلة كثيرة شغلت باحثينا طوال قرن من الزمن أو يزيد، لكن المفارقة أن عدداً كبيراً ممن أراد الانفتاح على الحوار أو رفضه، كان يفتقر إلى المقومات الأساسية، المتمثلة في معرفة هذا الآخر، وقبل ذلك معرفة الذات، وما يترتب على ذلك من إعادة معرفة الذات من خلال الآخر، ومعرفة الآخر من خلال الذات.

إنَّ المقاربة المتفردة التي قدمها الراحل الفاروقي، في مجال الحوار مع الآخر، جديرة بأن تتخذ أنموذجاً للدراسة في مجال القضية الأساسية اليوم، وهي البحث عن الأرضيات المشتركة المناسبة مع عالَم، هناك من يقوده ويغذي فيه الكراهية لنا ولديننا، ويسعى لخنق أي تفاهم بيننا وبينه. وفي المقابل فإن هذا الآخر يمتلك من المقومات المادية والعسكرية والإعلامية ما يجعله يتدخل في أدق مفاصل حياتنا اليومية، بما يهز قواعد أبنيتنا من أسسها، مسترشداً في الغالب بمشورة من لا يكترث إلا بمصالحه الخاصة، التي أثبتت الحوادث أنها على

الضد من مصلحة الآخر، بقدر ما هي على الضد من مصلحتنا. وما أمر برنارد لويس ومشورته لغزو العراق واحتلاله ببعيد. فمن الجوهري اليوم أن يكون لنا صوتُنا في الحوار، فنسعى لإثبات أهليتنا ووجودنا على الطرف المقابل مع الآخر، مستهدين بتجربة الفاروقي النادرة ومستلهمين تجربته، التي لا نبالغ إذا وصفناها بأنها تجربة أمة في فرد.

في هذه المعالجة -التي بنيت نتائجها فقط ما أتيح للباحث الحصول عليه من المواد العلمية- سوف يتم تناول مَعْلَم واحد من معالم فكر الراحل الفاروقي، ألا وهو إسهاماته في مجال الحوار مع الآخر، ونجاحه في اختراق البنية الذهنية الغربية والنظر إليها من الداخل، مع التمسك بالثوابت القيمية الإسلامية. وهي معادلة تكاد تكون عصية إلا على القليل، فغالباً ما نجد أن من اعتاد توجيه النقد للغرب إنما يفعل ذلك وهو مستظل بأفياء بلاده العربية والإسلامية، يصدر ما شاء له من أحكام، غير مكترث أن يعيش تجربة الاغتراب؛ إذ يدرس عقائد الغرب على يد علمائه، فيجادلهم في عقر دارهم، ويصاول مؤسسات جبارة تمتلك من النفوذ ما يقلب الحق باطلاً، والباطل حقاً. ومن جانب آخر فإنّ كثيراً ممن آثر البقاء في الغرب، وأتيحت له الوسيلة لفهمه، نرى أن صلته بالشرق قد انبتت، فبات عاجزاً عن أن يكون ممثلاً عنه، وإذا ما فعل ذلك كان مفسداً من حيث يظن أنه يحسن صنعاً!

والأمر الثاني الذي تتوقف عنده المعالجة هو تأثير هذا التفرد في مقاربة الفاروقي على طلبته، وأبرزهم عالم الإسلاميات جون اسبوزيتو؛ مدير مركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي المسيحي وصاحب الدراسات الإسلامية المتعددة؛ إذ يمكن القول: إن اسبوزيتو قد تمثّل قيم أستاذه الفاروقي ومفاهيمه، ولاسيما في التعامل مع مادة بحثه بحس من التفهم والتعاطف. وقدّم بدوره موقفاً شجاعاً واستثنائياً في مواجهة حملات العداء المنظمة والمتواصلة، التي تغصُّ بها سماء الفكر الغربي المعاصر تجاه الإسلام وقيمه وتطلعات أهله. فكان الالتقاء أنموذجياً بين رجلين اقتحما حواجز شائكة في الانفتاح على الآخر

وفهمه، ومن ثم تفسيره والانتقال لتفسير الذات والبحث في العناصر المشتركة، التي بإمكانها أن تمهد لقيام أرضية مشتركة، تصلح منطلقاً يقوم عليه الحوار.

أولاً: عرض موجز لسيرة الفاروقي

لا بدّ، ونحن نتناول تجربة الفاروقي المتفردة في الحوار مع الآخر، أن نتوقف أمام الملامح العامة لسيرته، ومحطات تشكُّل فكره تجاه الذات والآخر؛ فمن خلال استعراض سيرته، يمكن للمرء أن يشخّص محطات تطوره الفكري، التي سارت بخطى متصاعدة، وفق ذهن متحرك غني، وهِمّة عالية، قلَّما نجد من يناظرها في تصديها للتحديات، مضيفاً على حياته طابع اللطف والابتسامة والدماثة، التي أكسبته تقدير الآخرين، حتى الذين يخالفونه في توجهاته الفكرية والدينية.[١]

ولد إسماعيل راجي الفاروقي في يافا في فلسطين في عام ١٩٢١م. درس على يد والده (أبو الهدى) الفاروقي الذي كان قاضيا شرعياً،[٢] فتأسس على الإيمان العميق بالإسلام، ثم درس في مدرسة الفرير الدومينيكان الفرنسية حتى عام ١٩٣٦م، وفيها اكتسب المعرفة المبكرة بالمسيحية الكاثوليكية، وكان ذلك قاعدة متينة أصبحت أساساً لتوجهه للتخصص بالمسيحية وقيمها الدينية والأخلاقية، وبنت فيه دراية عميقة باللغة الفرنسية.[٣] وانتقل بعدها إلى الجامعة الأمريكية، فدرس الفلسفة، وأصبحت مجال تخصصه وتحديداً فلسفة الأديان. كما أجاد اللغة الإنجليزية إجادة ممتازة، ووعي عن كثب أسس النظام التعليمي

---

(١) يقول عنه (فروست) عميد كلية الأديان في جامعة ماكجيل، التي عمل فيها الفاروقي لمدة عامين بين ١٩٥٩-١٩٦١: "عندما أنظر القهقرى إلى هاتين السنتين [اللتين أمضاهما الفاروقي في ماكجيل] تبدو بمثابة مناقشات طويلة ومثيرة بصورة متواصلة للذهن، تعلمنا خلالها أنا وزملائي أن نحترم الفاروقي مجادلاً شرساً، وزميلاً ملهماً، وصديقاً حميماً. انظر:

- Al-Faruqi, Ismail Ragi. *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*. Montreal: McGill University Press, 1967, p. IV.

(2) Fletcher, Charles D. *Ismail Al-Faruqi (1921-1986) and Interfaith Dialogue*, Unpublished PhD. Thesis, University of McGill, 2008, p. 15.

(3) Ibid. , p. 16.

الأكاديمي في الولايات المتحدة، مما سيجعله يختار لاحقاً التوجه إلى الولايات المتحدة لإكمال دراسته،[1] بعد أن وُئد طموحه في مهده بأداء دور سياسي لامع في بلده فلسطين، بدأ مع عودة الفاروقي إلى فلسطين عام ١٩٤١م؛ إذ عمل مُسجِّلاً في الجمعيات التعاونية العربية، ثم عُيِّن في عام ١٩٤٥م حاكماً للجليل.[2] وممارسته العمل الإداري بعد عودته إلى فلسطين سواء في الجمعيات التعاونية، أو إدارته لإقليم الجليل تؤكد قدرته على الإدارة والتنظيم والحزم، بما جعله لاحقاً مؤهلاً لإدارة المؤسسات الإسلامية والتعليمية في الولايات المتحدة، وفي سواها من البلدان، فلم يكن أبداً ذلك الأكاديمي الذي يتموضع خلف أسوار المؤسسات الأكاديمية.

ثم جاء التقسيم والحرب العربية الإسرائيلية الأولى، فبقي على إدارة الإقليم تحت قيادة جيش الإنقاذ الفلسطيني، واشترك بنفسه في المقاومة،[3] فكانت تلك أيضاً تجربة زرعت في نفسه القدرة على المجابهة ورفض الخنوع، فكان -حتى في أروقة المؤسسات الأكاديمية- مجادلاً صلباً، مما حدا ببعضهم إلى تسميته بـ(بروفيسور حرب العصابات).[4] لكنه عندما رأى تشتت المجاهدين، وفشل الجيوش العربية، وعجز الذات العربية عن مجابهة التحدي، ترك هذا اللون من المقاومة ساخطاً، ليرتحل مع أسرته إلى لبنان، وليتعرف على طعم التشتت المر، وليعيش كما عاش الآلاف من أبناء بلده دون وطن.[5]

(1) Esposito, John L."Ismail Al-Faruqi: Pioneer in Muslim-Christian relations," in John L. Esposito and John O. Voll, (eds.) *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 23.

(2) Ba-Yunus, Ilyas."Al-Faruqi and beyond:Future Directions in the Islamization of Knowledge" *The American Journal of Islamic Social Science*,1988 ,No. 1 , p. 13

(3) Fletcher. *Ismail Al-Faruqi…*, p. 17.

(٤) (Guerilla Professor) هذا التعبير سجله المفكر الباكستاني فضل الرحمن على لسان زملاء الفاروقي في جامعة شيكاغو. نقلاً عن أطروحة إيريك ر.داي

- Dye, Eric R. *The Apologetic Methods of Ismail R. Al-faruqi and Cornelius Van Till*, (Unpublished MA. Dissertation Submitted to SOAS ,2000) p. 9

(5) Esposito. Ismail ,p. 23.

ورداً على العجز الذي تجلى له في المجابهة العسكرية، رأى أن فاعلية دوره وردّه الحقيقي يتمثل في أن يخوض حربه الخاصة به من أجل دينه وأرضه وهويته، فارتحل إلى الولايات المتحدة وانخرط في الدراسة الأكاديمية.

بدأ أوّلاً مع جامعة إنديانا، فنجح في نحو عام من الزمن (١٩٤٨-١٩٤٩م) في الحصول على الماجستير في الفلسفة الغربية برسالة عن الأخلاق المسيحية، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنه لم يَسِر على منوال كثير من المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية، أو الدراسات العلمية البحتة، وإنَّما اتجه إلى تخصص يندر أن يسلكه باحث عربي أو إسلامي. وتوجّه بعد ذلك إلى جامعة هارفارد للحصول على شهادة أخرى، فسجّل في جامعة هارفارد ليدرس الفلسفة،[1] لكنه جوبه بمصاعب مادية أعجزته عن مواصلة الدراسة لبعض الوقت، فعمل في مجالين: الأول الترجمة إلى الإنجليزية؛ إذ ترجم عدداً من الكتب لفائدة المجلس الأميركي للجمعيات العلمية،[2] فضلاً عن عمله في مجال البناء والإنشاءات. ويشير (فلتشر) إلى أن الفاروقي ما أنْ جمع ما يكفيه من المال لمواصلة الدراسة، حتى عاد إلى جامعة إنديانا، ليحصل على الدكتوراه كذلك في الفلسفة الأخلاقية الغربية التي نالها عام ١٩٥٢م.[3] بينما تذكر مصادر أخرى أنه كان قد حصل على ماجستير ثانية من هارفارد عام ١٩٥١م في الفلسفة الدينية

---

(1) Fletcher. *Ismail Al-Faruqi*... , p. 17-18.

(٢) الكتب التي قام بترجمتها هي ثلاثة كتب هي: "من هنا نبدأ" للمؤلف خالد محمد خالد، و"كتاب سياسة الغد" للمؤلف مريت غالي، وكتاب "من هنا نعلم" للشيخ محمد الغزالي. وقد جاء اختيار هذه الكتب من قبل المجلس الاميركي للجمعيات العلمية وصدرت عام١٩٥٣. وقد اثنى المستشرق المعروف فرانز روزنتال على أسلوب الفاروقي في الترجمة واجتهاده في استنباط المفردات البديلة للمصطلحات الشرعية الإسلامية.

(٣) كان عنوان الأطروحة (تبرير الخير: الأبعاد الميتافيزيقية والابستمولوجية للقيم)مستنداً فيها إلى المنهج الفينومينولوجي.

Anon. Ismail Al-Faruqi , *http://en. wikipedia. org/wiki/Ismail_al-Faruqi.*

الغربية.[1] ومما لا شك فيه أن ذلك يُعبِّر عن أهلية غير تقليدية، في أن ينجز باحث عربي مسلم في غضون أربع سنوات رسالتي ماجستير وأطروحة دكتوراه في أرقى الجامعات الأميركية، في تخصص يتسم بالصعوبة البالغة، لا سيما لشخص ينتمي لدين وفلسفة مغايرة.

ويبدو أن الفاروقي قد أدرك أنه مضى عميقاً في دراسة الفلسفة المسيحية الغربية، فاستبدّ به القلق من الابتعاد عن جذوره العربية الإسلامية، ويقول هو في هذا الشأن: "بعد حصولي على الدكتوراه في الفلسفة الغربية، أصبحت مدركاً لحالة الجهالة والابتعاد عن التراث الإسلامي، لذلك عدت القهقرى، ودخلت جامعة الأزهر لأتعلم من جديد، ولكن وفق برنامج خاص سريع جداً ومكثف، كما لو كنت أُعِدُّ دكتوراه أخرى في ثلاث سنوات."[2]

وكان وجوده في مصر فرصة ثمينة له لإعادة بناء الجانب الإسلامي في شخصيته، فهذا تلميذه جون اسبوزيتو يقول: "في هذه المرحلة كان الفاروقي يرى نفسه وريثاً عربياً للتحديث الإسلامي والفلسفة الإمبريقية الغربية، مشدداً على أن الإسلام هو خير الأديان."[3]

وقد تزامن وجود الفاروقي مع صعود الفكرة الناصرية، فوجد فيها النموذج الذي يمكن أن يعيد له وطنَه وهويته التي افتقدها بمغادرته فلسطين، فسعى لإغناء الفكر العروبي بالبُعد الفلسفي،[4] فقدّم سلسلة محاضرات في معهد الدراسات والبحوث العربية التابع للجامعة العربية، طبعت لاحقاً في كتاب

---

(1) Rashid, Zuriati Bt Mohd and Other ," Al-Faruqi and his View in Comparative Religion" *International Journal of Business and Social Science , Vol. 1 No. 1; October 2010* ,p. 1.

(2) Fletcher , *Ismail Al-Faruqi*... p. 17

(3) Esposito."Al-Faruqi..." p. 26.

(٤) رسالة للباحث من الدكتور محمد شفيق مدير مركز دراسات وحوار عبر الأديان في جامعة الناصرة في الولايات المتحدة، وصاحب أبرز السير التي كتبت عن الفاروقي بعنوان: إسماعيل الفاروقي: تطور الفكر الإسلامي في أميركا الشمالية

بعنوان (العروبة والإسلام)،[1] حاول فيها أن يعطي للعروبة مكانة تستوعب المسلمين من غير العرب، والعرب من غير المسلمين، لا بل إنه سعى للعودة إلى التاريخ وإضفاء صفة العروبة على كل من سكن الجزيرة العربية وأطرافها منذ أقدم العصور. فقد رأى أن فكرة العروبة هي الحاضنة التي تستطيع أن تصنع أرضية مشتركة للتفاهم مع أبناء الأديان التوحيدية الأخرى من نصارى ويهود أو من المسلمين.[2]

وفي عام ١٩٥٨م حصل على منحة في جامعة (ماكجيل) الكندية، للالتحاق بمعهد الدراسات الإسلامية، الذي كان من المؤسسات الغربية المتقدمة، وكان يديره المستشرق اللامع والمتخصص البارز بالحوار الإسلامي المسيحي (ويلفرد كانتويل سمث).[3] وكان استدعاء الفاروقي للمركز بهدف تثوير المعرفة بالإسلام من قبل مُسلم جمع بين التكوين الأكاديمي الغربي في مجال فلسفة الأديان، والإيمان الديني والخلفية الإسلامية التي عمقتها دراسته في الأزهر.[4]

وفي (ماكجيل) كان التحدي الجديد، فالمركز يتبع كلية الأديان، لذلك وجد الفاروقي أن من الأجدى أن يتعمق في فهم الديانتين المسيحية واليهودية، وكان ثمرة ذلك كتابه الشهير عن الأخلاق المسيحية، الذي كان عملاً متفرداً، جادل فيه أستاذٌ مسلمٌ علماءَ لاهوت نصارى في صميم معتقدهم الديني، مؤسساً فيه لخطِّه المتفرد في دراسة الدين المسيحي. وقد وصف (هنريك كريمر) كتاب الفاروقي بأنه: "يمثل ظاهرة في الأدب الديني الإسلامي الحديث."[5] بينما كان ردّ الفاروقي بأنه لم يكتب هذا الكتاب من وجهة نظر نقدية إسلامية وإنما

(1) Siddiqui, Ataullah."Ismail Raji Al-faruqi: From Uruba to Ummatic Concerns "*The American Journal of the Islamic Social Science* , Vol. 16 No. 3,1999,p. 1.

(2) Fletcher. *Ismail Al-Faruqi* ... p. 19.

(3) Ibid., p. 19.

(4) Ibid., p. 19.

(٥) نقلا عن إيريك داي Dye. *The Apologetic*... p 9.

إنسانية، وأنه اتخذ موقفاً موضوعياً وغير متحيز ألبتة في حكمه على المسيحية.[1]

وبعد انتهاء العام، وقرب المنحة المتاحة له من النفاد، رتّب له (سمث) منحةً جديدة لعامين قادمين استكمل فيهما إعداد كتابه للنشر، وطوّر فيهما معرفته بالمسيحية واليهودية، واختبر قدرته على الجدل الديني مع علماء الديانتين في (ماكجيل). وقُدِّر أن يتزامن وجود الفاروقي في الجامعة مع وجود عالم مسلم آخر هو فضل الرحمن، الذي رافق الفاروقي، وتتبّع سيرته في هذه المرحلة عن كثب، وكتب عنه لاحقاً يصف سنيه في (ماكجيل)، ومما ذكره عنه أنه كان شاباً متحمساً للعروبة وفلسطين.[2] ويبدو أن فضل الرحمن قد وجد، حسب قوله، الفرصة سانحة لتثبيط مفهوم العروبة عند الفاروقي عندما عرض عليه الالتحاق بمعهد الدراسات الإسلامية المركزي في باكستان، مستهدفاً أن يطلعه على جهود المسلمين من غير العرب.[3] وقد لبّى الفاروقي الدعوة؛ لأنه وجدها فرصة سانحة لتطبيق فلسفته على الدين، وبصورة أدق لتطبيق الفلسفة العلمانية الحديثة على الإسلام، ليكون، وفقاً لقول زميله إلياس بايونس "للفلسطيني الجريح سلاح جديد يبدأ به مرحلة من المجابهة الفكرية مع الغرب،"[4] من خلال التأسيس لمناهج ومقررات علمية جديدة على أرض إسلامية، لا سيما وأن رئيس باكستان أيوب خان آنذاك هو من دعا فضل الرحمن شخصياً لإدارة المعهد، وترك له الصلاحيات الواسعة لدراسة إمكانية إضفاء الصفة الإسلامية على دولة باكستان، من خلال البحث الأكاديمي.[5] وقد سعى الفاروقي بكل همَّة وجدية للنهوض بهذه المهمة، فبدأ يخطط للفكرة التي كانت في طور التبلور في

---

(1) Al–Faruqi ,*Christian Ethics*… ,p. 32.

(2) Anon., Ismail Al–Faruqi ,*Wikipedia*.

(٣) رسالة الدكتور محمد شفيق، مرجع سابق.

(4) Ba–Yunus, "Al–Faruqi…", p. 13.

(٥) رسالة الدكتور محمد شفيق، مرجع سابق.

ذهنه، حول ردم الهوة بين الإسلام والعلم الحديث، من خلال أسلمة المعارف والعلوم. لكن، يبدو أن الانسجام بينه وبين فضل الرحمن قد بدأ يضعف، لا سيما بعد أن أدرك الرجلان أن الخطط التي اقترحاها لتحقيق الأهداف كانت غير ممكنة التحقيق، فأدرك الفاروقي أوّلاً أن الأجدر أن يقول كلمته الأخيرة ثم ينسحب، فغادر باكستان عام ١٩٦٣ إلى الولايات المتحدة، وتبعه بعد ذلك فضل الرحمن ببضع سنوات.[١]

وحصل الفاروقي في العام التالي على فرصة للتدريس في جامعة شيكاغو لمدة عام. وانتقل بعدها لجامعة (سيراكوز) في نيويورك أستاذاً مشاركاً في قسم الأديان، فوضع مقررات برنامج خاص بالدراسات الإسلامية، لكن هذا المقرر ارتبط باسم الفاروقي، فتوقف بمجرد مغادرته عام ١٩٦٨م.[٢] وكان سبب مغادرته لهذه الجامعة أنه قد تلقى عرضاً من جامعة (تِمْبِل) في فيلادلفيا؛ لإنشاء مقرر دراسي للدين الإسلامي ضمن قسم الأديان، يتولى بموجبه الفاروقي كرسي الأستاذية فيه.

وفي تلك الأثناء جاءت الانعطافة الأخطر في فكر الفاروقي، التي وجَّهت فكرَه وجهده، من خلال اتصاله باتحاد الطلبة المسلمين، وانفتاحه على نشاطاتهم. وفي هذا الشأن يستذكر بايونس رئيس الرابطة آنذاك ما جرى؛ إذ يقول: "في عام ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م انتقل الفاروقي إلى فيلادلفيا للانضمام إلى قسم الدين في جامعة (تمبل)، وكان لاتحاد الطلبة المسلمين حضور قوي في (تمبل)، وفي جامعة بنسلفانيا في فيلادلفيا، وجامعة ولاية بنسلفانيا، وكان من المحتم اللقاء بين الفاروقي والطلبة، ولا سيما في صلاة الجمعة، التي كان يقيمها الطلبة المسلمون في الحرم الجامعي، وكان هذا اللقاء زاخراً بالدلالات؛ الأمر الذي

---

(١) المرجع السابق.

(2) Fletcher. *Ismai Al–Faruqi…* , p. 21–22.

أحدث تحولاً خطيراً لدى الفاروقي."[1] وقد وصف الفاروقي نفسه هذا التحول بقوله: "قبل بضعة أشهر (والكلام يعود لعام ١٩٦٨م) كنت فلسطينياً وعربياً ومسلماً، والآن أنا مسلم قدر لي أن أكون عربياً من فلسطين."[2]

ويعلِّل (فليتشر) هذا التحول إلى ارتباط الفاروقي باتحاد الطلبة المسلمين، الذي كان قد تأسس في جامعة (إلينوي) عام ١٩٦٣م، وقد أعجب الفاروقي بتكريس فكرة الإسلام في سلوك أعضائه، فارتبط به ارتباطا وثيقاً، وأصبح من أبرز زعمائه، فهو الذي بدّل فكرته حول كيفية تدريب الطلبة المسلمين في الغرب وتأهيلهم. وانطلق منها إلى رؤيته الرحيبة حول الإسلام بوصفه مكوناً شاملاً، يمكن أن يستوعب أبناء الديانات التوحيدية الأخرى، وليس فقط المسلمين (عرباً كانوا أو غير عرب).[3] واكتسب الفاروقي مكانة سامقة في الفكر الإسلامي المعاصر، فهو لم يعد بحاجة ليكون فلسطينياً عربياً مسلماً، يشق طريقه في الغرب لكي يُحدِث التغيير، لكن وجد نفسه الآن مسلماً من أمة مسلمة تمتد بامتداد العالم. لقد اكتشف هويته ووجهة عمله المستقبلي الصحيحة في مجال مخاطبة المسلمين في العالم الغربي، والانطلاق لمحاورة أبناء الديانات الأخرى؛ لتحديد طبيعة العلاقة التي تربط بينهم وبين الإسلام. وكانت سنواته المتبقية على وجه الأرض، سنوات عمل وكفاح شاق، سابق فيها الزمن، فلم يعتره الفتور أو اليأس، وإنما كان مندفعاً بكل ما أوتي من قوة وتصميم صوب هدفه.

ثانياً: الفاروقي وحوار الأديان

يعد الفاروقي أنموذجاً عربياً وإسلامياً متفرداً في دراسة الآخر، ليس في مجال الفكر النظري فحسب، بل في التحاور المباشر معه كذلك، وفي صياغة

(1) Ba–yunus,"Al–Faruqi..." , p. 14.

(2) Ibid., p14.

(3) Fletcher. *Ismail Al–Faruqi...*, p. 26.

المفاهيم عنه. فكان طوال الستينات والسبعينات من أشهر الممثلين المسلمين في الغرب في الحوار مع الفاتيكان، ومجلس الكنائس العالمي وغيرها من المؤسسات المسيحية.[٤] وكان القوة المحركة وراء التهيئة لكثير من الحوارات مع النصارى واليهود. ومما لا شك فيه أن ارتقاءه لهذه المنزلة يستلزم مرحلة إعداد شاقة، يسبقها استعداد ذاتي وشخصية ذات قسمات خاصة.

فعلى مستوى الإعداد، سبق القول بأن دراسته المبكرة في مدرسة (الفرير الدومنيكان) قد جعلته على تماس مبكر ومباشر مع المسيحية، وعندما ذهب إلى الولايات المتحدة اختار أن يتخصص بالفلسفة الغربية وارتباطاتها بالمسيحية. ثم جاءت سنوات عمله في (ماكجيل) ضمن كلية الإلهيات لترسّخ معرفته بالمسيحية.[٥] وكانت أولى الثمرات التي عبّرت عن عمق درايته المسيحية كتابه (الأخلاق المسيحية)، الذي تأخر نشره عدة سنوات، كما وصفها رفيقه في المعهد الدكتور هشام الطالب؛ لأن القساوسة ترددوا في نشر الكتاب بعد الانتهاء منه قائلين "بأن أي مسيحي مهما غزر علمه، لا بدّ أن يشعر عندما يقرأ الكتاب أن الأسس الدينية للعقيدة المسيحية توضع في موضع الاختبار في أعماق نفسه، ويمسي التحدي طاغياً داخل فكره، وقلَّما ينجو أحد من هذه الهِزَّة التي تقتلع الجذور وتطيح بالكيان."[٦] ومن الجدير بالذِّكر أن عميد كلية الإلهيات التي نشرت الكتاب، قرر أن يكتب مقدمة مطولة يسوّغ فيها تبني الكلية لنشره. ويرى الدكتور محمد شفيق أن هذا الكتاب وراء ترك الفاروقي لماكجيل.[٧] لكن

---

(4) Esposito."Ismail... " , p. 33.

(5) Fletcher. *Ismail Al-Faruqi...* , P. 4.

(٦) تقديم الدكتور هشام الطالب لكتاب: أطلس الحضارة الإسلامية. انظر:
- الفاروقي، إسماعيل راجي، ولوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ص١٥.

(٧) رسالة الدكتور محمد شفيق، مرجع سابق.

الفاروقي لم يضعفه هذا الموقف فدفع للنشر في دورية كنسية بحثه في طبيعة التاريخ للأديان،[1] منتقداً المناهج القائمة، فتصدى له أكثر من كاتب غربي، ودارت سلسلة من المجادلات بينه وبين نقاده، فقد ردَّ عليه البرفيسور (برنارد ميلاند) من جامعة شيكاغو، على صفحات الدورية نفسها.[2] فبدأ بسلسلة الجدل الديني، ليرتقي في نظر الكثيرين، وليغدو المتحدث الأبرز عن الإسلام في العالم الغربي.

وقد تواصلت جهود الفاروقي في التأليف، سواء في الفكر المسيحي واليهودي، أو في مجال الحوار الإسلامي مع أتباع هاتين الديانتين. ويمكن التوقف أمام أحد النماذج، التي تبرز وجهة نظر الفاروقي بشأن الحوار الديني، متمثل في بحثه (الإسلام والمسيحية: حوار أم سجال)، الذي نشر عام ١٩٦٨م في مجلة الدراسات المسكونية. وكان بمثابة محاولة مبكرة، لكنها تتسم بالعمق والنضج والشجاعة وقوة الحجة.[3]

يبدأ الفاروقي بحثه بإدانة النمط التقليدي المسيحي للتعاطي مع الإسلام، والمتمثل في الجهود التي بذلها المبشرون الغربيون لتحويل المسلمين عن دينهم، ولجوئهم -حسب قوله- إلى كل الوسائل المدانة لتحقيق هذا الهدف، من تزوير الحقائق وممارسة القهر السياسي والاقتصادي،[4] منبّهاً إلى أن الهدف التنصيري لا يزال قائماً، وإن اختلفت وسائله، فقد حلَّ الخبير الاقتصادي والصناعي محل العسكري والطبيب والمدرس.[5] ويسجل بأن الخطاب التبشيري لم يتبدل؛

(1) Al-Faruqi, Ismail." History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue," *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. XII, fasc. 2, 1965,pp. 81-86.

(2) Meland, Bernard."In Response to Dr. Faruqi."*Numen*: *International Review for the History of Religions*", vol. XII, Fasc. 2. Apr. , 1965) pp. 87-95.

(3) Al-Faruqi, Ismail."Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue. *Journal of Ecumenical Studies*, vol. V, no. 1, 1968, pp. 45-77.

(4) Ibid., p. 45.

(5) Ibid., p. 53.

إذ بقي طابع الاستعلاء والادعاء مع غياب التعاطف، فالعالم الغربي لا يعرف مسيحياً تحرّكه موعظة الجبل يأتي للعيش بين المسلمين مواطناً، فيجعل عبئهم عبئه وآمالهم وتطلعاتهم آماله وتطلعاته.(١)

ويخلص إلى نتيجة نهائية مفادها:

"إن الفصل المتعلق بتاريخ التبشير المسيحي، كما عَرفنَاه حتى الآن، من الأفضل أن يُقفل، وتُلغى عملية اقتناص المسلمين، وينسحب المبشّرون، ينسحبون وتتم عملية إزالة الذراع التبشيري للكنيسةِ الكاثوليكيةِ والمجلسِ العالميِ للكنائس."(٢)

لكن هل يفهم من كلام الفاروقي أنه يدعو إلى العزلة بين الإسلام الغرب؟ بالتاكيد لا، لأنه يسجل بأن العزلة غير ممكنة، فالعالم صغير جداً، ووجودنا على هذا الكوكب مرتبط بتعاوننا، لكن للتعاون شروطَه التي يحددها الفاروقي في: الاحترام، والتعاون الفعال، والاتفاق على الأهداف والأغراض والمعايير، وعلى أرضية مشتركة في مجال الإيمان الديني.(٣)

لكن كيف يمكن تحقيق هذا التوَّحُد بالأهداف والمعايير، لا سيما في المجال الديني، إذا كان كل طرف، وأي طرف على قناعة باحتكاره للحقيقة الدينية وتخطئته للآخرين؟ وفي ظل ذلك يصعب على رجل الدين أن يتجنب، وهو مقتنع كلياً بصدقية و(حصرية) الحقيقة التي يمتلكها، من أن يبدي موقفه من أصحاب الأديان الأخرى. إنّ رجلَ الدينِ، على أية حال، أخلاقيٌ؛ وفي كلتا الديانتين: المسيحيةِ والإسلام، لذا فهو رجل من الدرجة الأولى. هو يَجِبُ أَنْ يَخْرجَ إلى العالَم، يُعلّمُ الحقيقةَ التي علمته إياها تجربتُه الدينية. وفي ضوء هذه العمليةِ أن يَدْحضَ الادّعاءاتَ المعاكسةِ.(٤)

(1) Ibid., p. 53.

(2) Ibid., p. 54.

(3) Ibid., p. 54.

(4) Ibid., p. 55.

إذن كيف هو السبيل، إذا كانت تجربة التنصير التقليدية مرفوضة ومدانة بنظر الفاروقي؟

البديل، كما يرى، يتمثل في الحوار الذي يراه بمثابة ثقافة هي الأنبل والأرحب، وهو الخضوع للحقيقةِ، التي إذا اصبحَت معروفةً، ينبغي أن تستعرض وتقابل ادعاءاتِ الآخرين، فتقرَّ بها إذا صدقت، وتعدِّلَ إذا اتسمت بالنقص، وترفضَ إذا كانت خاطئِة. فالحوار هو "إزالةُ كُلّ الموانع بين الناس من أجل حرية تبادل الأفكار؛ إذ إنَّ الأولوية المطلقة تَرْك الإدّعاء الصحيح بالحقيقة يفوز. والحوار يُهذب وَعْينا من أجل معْرِفة الحقيقةِ! وأشهد (والقولَ للفاروقي) بأن الإسلام، والمسيحية، كذلك، ما لم تخدعني قراءتي، يجعلان الحوار جوهرَ اعتقادهما، ومجال توحدهما النهائي بوصفهما دين الله، دين الحقيقة."[١]

لكنّ للحوار شروطاً ومنهجاً ومداخل يحددها الفاروقي بصورة فلسفية ومنطقية؛ فبالنسبة للشروط فهي تتمثل في الأمور الآتية:

١- يجب أن يكون الحوار متكافئاً؛ إذ يجب أن لا يتحدث أحد الأطراف المتحاورة بمرجعية لا يطالها النقد.

٢- يجب أن يكون هدف الحوار الوصول إلى نتيجة نهائية، وهو يقرُّ بطرح الفكرة ونقيضها، لكنَّه يجب أن لا يمضي في طريق لا نهاية لها من الأحجيات.

٣- يجب أن يستند الحوار إلى بحث تاريخي نقدي حقيقي، يقود إلى البِناء الفعلي للماضي بالاستناد إلى الأدلة التاريخية.

٤- الحقيقة قائمة لا جدال فيها، وهدف الحوار تعزيز قناعتنا أو تفنيدها، عن طريق اكتشاف الحقيقة.

---

(١) Ibid., p. 55.

٥- يجب أن لا تقف الصياغات والتفسيرات الدينية أمام الحوار، فإذا كانت هناك ثوابت دينية مطلقة، فإن تفسير هذه الثوابت والبناء عليها يتخذ صيغاً مختلفة.[1]

والأولوية في الحوار، بالنسبة للفاروقي، يجب أن تكون للأسئلة الأخلاقية، وليس للأسئلة اللاهوتية، فالحوار على مستوى اللاهوت تفسِدهُ الاختلافات الجذرية في التفسيرات الدينية، فلا يمكن تحقيق تقدم فيه من دون عمل تمهيدي في الحقول الأخرى. ولأنه من المستحيل -على حد قوله- على أية حال لهذا الجيلِ مِن المسلمين والمسيحيين أن يجادل أحدهما الآخر بخصوص كُلّ مظاهر عقائدِهم في الحال، فاختيار مثل هذا ضروري. فالأولويةُ يجب أن تعود إلى تلك السماتِ التي تمس حياتنا مباشرة كما نَعِيشُها في عالَم أصبح صغيراً جداً، ولا يزال يصغر أكثر فأكثر!

موضوعات الحوار:

استناداً إلى ما سبق، يرى الفاروقي أن الحوار الديني يجب أن ينطلق من أرضية مشتركة، وتتمثل هذه الأرضية في المسائل الأخلاقية، التي حددها بثلاثة منطلقات هي:

أ- يجب أن يعد المسلمون والمسيحيون المعاصرون أنفسهم أبرياء، بغض النظر عما اشتمله الماضي من مواقف وأفكار، فالإنسان يجب أن ينظر إلى وجوده على الأرض بأنه خيِّر، سواء بالنسبة لذاته أو لمجتمعه أو للكون؛ فهو المخلوق الوحيد صاحب الإدراك والروح، الذي نزل إليه وحده أمر الله، وعليه تعتمد إرادة الله على الأرض، لتحقيقِ إرادته فيها، وهو بدوره الكمال الأخلاقي.

ب- المسلم والمسيحي المعاصر يدركان بالفعل ضرورة وأهمية الإقرار بمشيئة الله وطاعة أوامره، فهذا الإقرار هو جوهر الوجود.

---

(1) Ibid., pp. 60–62.

ت - يجب أن يدرك المسلم والمسيحي المعاصر بأن النداء والمهمة الأخلاقية للإنسان على الأرض لم تكتمل، وأن تحقيقها واجبه الأخلاقي الأول، وأن كل إنسان ملزم فقط بما يقوم به شخصياً من أفعال، والناس جميعا على قدم المساواة أمام الله.[1]

وقد تواصل الفاروقي في مسعاه لبلورة موقف إسلامي متفرد من موضوع الحوار؛ إذ تبدّى لنا أنه يتبنى منهجاً قرآنياً صُلباً استمده من رحابة هذا الدين وسلامة منطقه، بوصفه دين الفطرة. ودعا أبناء الديانات التوحيدية الأخرى للعودة إلى المنبع الأصلي للدين السماوي، ألا وهو التوحيد النقي، هذا الأمر الذي شغله، وجعله يكرس له كتابه المهم: "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" الذي طوّر فيه نظريته عن دين الفطرة، أو ما أطلق عليه بالإنجليزية Meta-Religion، لينقلها من بُعدها الفلسفي إلى بُعد قرآني سماوي.

ثالثاً: جون اسبوزيو وتراث الفاروقي

إذا كان الشهيد الفاروقي قد غادر الحياة في عام ١٩٨٦م؛ أي قبل نحو ربع قرن من الزمن، فإنَّ آثاره لا تزال حية، سواءً بالنتاج الفكري الغزير، الذي خلّفه، أو بالمؤسسات التي قام بدور كبير في إنشائها أو في تطويرها. لكن تاثيره الأهم قد تمثل بتلك النخبة اللامعة من الطلاب الذين أخذ بيدهم في مجالات الفكر الإسلامي، وبثّ في نفوسهم، قبل كل شئ، روحَ العمل والدأب والهمة العالية. ويقفز إلى الصفوف الأولى بين تلاميذ الفاروقي المتأثرين بشخصه وفكره والمخلصين لتراثه، المتخصص الأبرز بالدراسات الإسلامية، البروفيسور "جون اسبوزيتو" أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة جورج تاون، ومدير مركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي المسيحي، الذي يُنظر إليه من عدد غير قليل،

---

(1) Ibid., pp. 62–64.

على أنه المرجع الأبرز -الآن- في الولايات المتحدة الأمريكية، الذي يُعتمد عليه في الحديث عن الإسلام.[1] وتجلّى ذلك من خلال نحو ٣٥ كتاباً ألّفها أو حرّرها، تمحورت كلها حول الإسلام وتاريخه، ومكانته في العالم المعاصر، وآفاقه المستقبلية. ويُعاد طبع هذه الكتب بصورة متواصلة.[2] وقد توج ذلك بنيله لقب (أستاذ جامعة) منذ عام ٢٠٠٠م في جامعة جورج تاون، وهي أرفع درجة أكاديمية ينالها باحث جامعي، كما أن المركز الذي أسّسه قد أصبح من ألمع المؤسسات البحثية في الولايات المتحدة. وكان رئيساً لرابطة المتخصصين بالدراسات الشرق أوسطية في أمريكا الشمالية، كما تمّ انتخابه ليتولى رئاسة الأكاديمية الأميركية للأديان في العام ٢٠١٢م،[3] هذه الأكاديمية التي كان أستاذه الفاروقي يوماً أول من انتزع للإسلام اعترافاً منها، وخُصص له قسم مستقل فيها.[4]

التطور المبكر لجون اسبوزيتو:

لم يكن الإعداد المبكر لـ(جون اسبوزيتو) ذا صلة بدراسة الإسلام، فقد ولد في نيويورك في حي (بروكلين) لأسرة بسيطة من المهاجرين الإيطاليين؛ إذ كان والده ميكانيكياً. عاش (اسبوزيتو) سنيّه الأولى يرزح تحت تأثير الأفكار المسبقة والمغلوطة تجاه الإيطاليين، فكان بمثابة مواطن من الدرجة الثانية.[5] ومما عمق شعوره بذلك كونه كاثوليكياً، في بلد غالبية النصارى فيه هم من البروتستانت. هذا الشعور جعله على دراية مبكرة بشعور الأقلية في مجتمع الأغلبية.[6]

---

(1) Jonne Myers. Introduction, Carnegie Coucil transcript of Prof. John Esposito *http:// www. carnegiecouncil. org/resources/transcripts/137. html#1.*

(2) Ibid., p. 1

(3) John L. Esposito,University professor, School of Foreign Affairs / Georgetown University *http://www. georgetown. edu/faculty/jle2*

(4) Fletcher. *Ismail Al-Faruqi…* , p. 26.

(5) Interview by Asia Sources". May 13, 2002. *http://www. asiasource. org/news/special_ reports/esposito. cfm*

(6) Jaschik, Scott."Professor John Esposito: A profile."*The Muslim weekly*, 21March 2005.

أرادت له أسرته أن يلتحق بالسلك الكهنوتي، فكانت حريصة على إلزامه بالحضور إلى الكنيسة بصورة دائبة، ثم ألحقته بدير تابع لجماعة الإخوان الفرنسيسكان، فبقي فيها لمدة عشر سنوات، لكنه لم يستطع أن يجد ذاته فيه، ولم يُرَسَّم كاهناً، على الرغم من طول بقائه فيه حسب قوله،[١] فاتجه إلى دنيا العمل، ثم استهوته دراسة الأديان فدرس البوذية والهندوسية، ثم حصل على شهادة الماجستير في اللاهوت الكاثوليكي من جامعة (سان جونز)، والتحق بالتدريس في الثانوية. ثم قرر أن يواصل دراسته فالتحق بجامعة (تمبل)، في برنامج لدراسة الأديان فتواصل مع الديانات في شرق آسيا،[٢] ثم اقترح عليه عميد كلية الأديان الالتحاق بمقرر الدين الإسلامي.[٣]

كان الأمر غريبا جداً بالنسبة له، فمعلوماته عن الإسلام تكاد تكون معدومة، وهو الآن قد اقترب من نهاية عقده الثالث، وإمكانية أن يشرع في حقل لا دراية سابقة له عنه تبدو في غير محلها، إلا أن اعتذارات (اسبوزيتو) لم تجد أذناً صاغية من إدارة الكلية، وتمت إحالته إلى المتخصص بمقرر الدين الإسلامي: إسماعيل الفاروقي.[٤] وهكذا جاء اللقاء الأول مع أستاذه وملهمه. ويسجل (اسبوزيتو) طبيعة هذا اللقاء في مناسبات متعددة بصورة تفيض بالعاطفة؛ إذ غرس الفاروقي انطباعاً عميقاً في نفس تلميذه من الوهلة الأولى، لم يفارقه حتى بعد نحو أربعة عقود،[٥] عندما لم يسع للضغط عليه

---

(1) Snoff, Alivn."Unveiling Islam "*Washingtonian* ,January I, 2005

(2) Kreisler, Harry."Conversation With History "

(٣) ملاحظات شخصية تكرم البروفيسور جون اسبوزيتو بارسالها إلى الباحث، ولا توجد اشارة إلى نشرها سابقاً

- Esposito,John."Ismail Al–Faruqi: Memories of a Scholar and Mujahid"

(4) Ibid., p. 1

(٥) سجل (اسبوزيتو) ذلك في العدد (٢٨) صيف ٢٠١١، الذي أصدرته المجلة الأميركية للعلوم الاجتماعية الإسلامية لإحياء ذكرى المرحوم الفاروقي (المحررون)

- Esposito, "Editorial..." p. 1.

للالتحاق بالمقرر الجديد في الكلية، الذي كان الفاروقي قد أسّسه قبل نحو عام من الزمن (١٩٦٧م)، إنما تركه يختار بنفسه هذا الطريق، ثم حصل له على منحة لدراسة العربية في جامعة بنسلفانيا، وعاد بعدها ليبدأ عهداً جديداً في حياته لا يزال يعيشه حتى الآن.(1) حصل (اسبوزيتو) على الدكتوراه عام ١٩٧٤م. وكلما مضى العمر بـ(اسبوزيتو)، وارتقى في سماء الدراسات الإسلامية في الولايات المتحدة وفي العالم بمجمله، زاد وعيه بالدَّيْن العميق لأستاذه الفاروقي.

كان للفاروقي تأثيرات كبيرة على (اسبوزيتو)؛ فالفاروقي هو من فتح لـ(اسبوزيتو) باب التخصص في الدراسات الإسلامية، فلولاه، كما يقول (اسبوزيتو)، "لم أكن لأدرس الإسلام."(2) ويجدر إيراد العبارة التي ختم بها (اسبوزيتو) تقديمه لأحد آخر كتبه، المعنون بـ: "مستقبل الإسلام"، الذي صدر في العام الماضي وفيها يقول:

"أخيراً، أنا أنتهي حيث بدأت: أخذ إسماعيل راجي الفاروقي طالباً متردداً في جامعة تمبل، أصر على أنه لن يدرس سوى كورس واحد حول الإسلام، وفتح له العالَم، فجعلني في رحلة امتدت أربعة عقود من الاكتشاف والخبرات. كانت تلك الرحلة المهنة والرسالة؛ تجاربي مع العديد من المسلمين في جميع أنحاء العالم حتى أغنت حياتي بما لا يقاس."(3)

وعلى المستوى الشخصي يورد (اسبوزيتو) عبارة أن الفاروقي خاطب والد (اسبوزيتو) قائلاً: "إذا كنت أنت والده الرسمي، فأنا والدُه الروحي."(4)

---

(1) Esposito," Memories…" p. 2.

(2) Samiei, Mohammad. Neo–Orientalism? A critical appraisal of changing Western perspectives: Bernard Lewis, John Esposito and Gilles Kepel, Unpublished PhD Thesis, Univesity of Westminster 2009, p. 115.

(3) Esposito, John. *The Future of Islam*, London: Oxford University Press, 2010.

(4) Esposito." Memories… " ,p. 1.

وقد ترجم الفاروقي هذا القول على مستوى الرعاية الشخصية، فكان يستضيفه في منزله أثناء إشرافه عليه في الدكتوراه، وكان وزوجته لمياء الفاروقي سخيين في الاحتفاء بـ(اسبوزيتو) وزوجته. وما يذكره (اسبوزيتو) باعتزاز أن أستاذه كان يعامله باحترام شديد، مراعياً بدقة أن تلميذه كان أستاذاً مساعداً قد تجاوز العقد الثالث من حياته.[1]

وعلى الجانب الشخصي كذلك، يشير (اسبوزيتو) إلى أن الفاروقي قد اعتاد اصطحابه لحضور الاجتماعات التي تعقدها المؤسسات الإسلامية في الولايات المتحدة، التي كان للفاروقي الفضل في المشاركة في تأسيسها، بل تجاوز ذلك إلى دعوته لجلسات الإفطار في رمضان.[2] وكان يشاركه في أفكاره، ويطلعه على كتاباته.

وفي مكان آخر يسجل (اسبوزيتو) أنَّ الفاروقي يعدُّ أنموذجاً نادراً في تعامل الأستاذ مع طلبته، واحترامهم ورعايتهم، فهو يقول: "الشيء الآخر الذي يجب أن أعترف به، هو الدور الذي كان هو وزوجته لمياء (لويس) فاروقي قد لعباه بمثابة الآباء والأمهات البديلات للكثيرين من طلاب الدراسات العليا. وربما في بعض الأحيان بمثابة مبعوث العناية الربانية البديل، هكذا كان إسماعيل لطلابه."[3]

ويمضي (اسبوزيتو) إلى القول: "في كثير من الثقافات يقف الأساتذة على مسافة من طلابهم؛ العديد من الأساتذة لا يتيحون للطلبة فسحة للتعامل معهم شخصياً ومهنياً، أما إسماعيل فكان عكس ذلك تماماً، كان يحرص على استقطاب الطلبة من العالم الإسلامي، ويجهد نفسه لتوفير التمويل لمنحهم الدراسية، ويعتني بهم، ويدعوهم في كثير من الأحيان إلى منزله."[4]

---

(1) Ibid., p5.

(2) Esposito."Editorial...", p. 4.

(3) Esposito."Memories...", p 6.

(4) Ibid., p. 6.

أما النموذج الثاني على المستوى الشخصي الذي قدمه الفاروقي لـ(اسبوزيتو)، فهو الدأب الهائل على العمل، والطاقة المذهلة على العمل والنشاط في كل الظروف، وفي مواجهة كل التحديات، وعبارات (اسبوزيتو) جديرة أن تقتبس لأهميتها البالغة:

"كان لا يعرف الكلل، وكان حزمة من الطاقة الهائلة، بدا وكأنه زوبعة لا هوادة فيها. كانت مهنتُه كذلك دعوتَه، وهو رجل يقود العلم والإيمان. كان واحداً من ذوي المهام المتعددة العظماء في زمنه: بين التأليف وإلقاء المحاضرات محلياً وعالمياً، وإدارة برنامج الدراسات الإسلامية، واستقطاب الطلاب من جميع أنحاء العالم الإسلامي، وإنشاء المنظمات الفكرية الإسلامية. أنت لا تعرف أبداً مكانه في أي لحظة. فهو يقفز على متن طائرة متجهة إلى عمّان وإلى كوالا لمبور، ليلقي خطاباً أو يقدّم مشورة لمسؤول حكومي، ويكون عليه العودة إلى الولايات المتحدة في اليوم التالي، ليكون في فصله الدراسي. إن طاقته والعاطفة أيضاً جعلته يبدو لغزاً."[1]

ويسجل (اسبوزيتو) في شهادة له أخرى بهذا الشأن حول قدرة الفاروقي الفائقة على العمل والنشاط، فيقول: "في شهر رمضان الكريم كنا نتوقع أن تتوقف أو تقلص المحاضرات، إلا أننا فوجئنا بأنه قد ضاعف من نشاطه فيه، إلى حد أنه رفض حتى أخذ فترات استراحة بين المحاضرات."[2]

أما على المستوى العلمي فيمكن تناوله على ثلاثة مستويات: أنموذج الأكاديمي والعالم المسلم المتفرد الذي ألهم (اسبوزيتو)، وجعله أوّلاً يختار أن يغير حياته للتخصص في دراسة الإسلام، فهو لا يقدم صورة نمطية للأكاديميين الغربيين، فمع أنه يمتلك الثقافة التي يتمتع بها هؤلاء من إجادة العديد من اللغات الغربية، والدراية العميقة بالحضارة الغربية، والدراسة المستغرقة للمسيحية

(1) Ibid., p7.

(2) Ibid., p. 7.

واليهودية، والتضلع الكامل بهما، بما جعله يبز علماء الديانتين ويتحدّى فهمهم لها، فإنه كان أيضاً مقاتلاً مستميتاً في دفاعه عن معتقده وقناعاته، سواء أكان الأمر متعلقاً بالإسلام، أو بقضية فلسطين، أو بالاستعمار الغربي، وهو لا يأبه إذا كان ذلك مثار نقد بعضهم، فكان يمضي في طريقه غير مبال.[1] ولعل ذلك ما وعاه (اسبوزيتو)، عندما قرر أن يشق طريقه الخاص في تفسير الإسلام، لا يضعفه أو يفت في عضده الحملات العدائية المتواصلة التي تشنها ضده الدوائر الموالية للإمبريالية والصهيونية، التي تمتلك أجنداتها التي تتقاطع كلياً مع أفكاره وقناعاته، من قبيل ما يكيله له مارتن كريمر ودانيال بايبس وبنو جلدتهم من اتهامات.[2]

أما المستوى الثاني فهو طبيعة الجو العلمي الذي شكّله الفاروقي في جامعة (تمبل) من خلال المقرر الدراسي المتفرد الذي أنشأه فيها، فيشير (اسبوزيتو) إلى أن هذا المقرر كان استثنائياً، ولا يوجد ما يناظره في الجامعات الأميركية كلها، وأن هذا المقرر الذي دخل فيه (اسبوزيتو) مكرهاً، مع قناعة بأنه سيكون فصلاً دراسياً وحيداً لن يتكرر،[3] إذا به يأخذ لبّه فيقرِّر أن يكرِّس كلَّ ما تبقى من حياته لدراسته، فكيف حدث هذا التحول؟ وما هي ميزة المقرر الذي وضعه الفاروقي، وألهم (اسبوزيتو) والعشرات من الطلبة من مختلف المشارب، ليتخذوا من الدراسات الإسلامية حقلاً لتخصصهم؟

---

(1) Esposito."Editorial…", p. 5.

(٢) من المعروف أن (كريمر) قد ألّف كتابه: القصور العاجية على الرمال"، مستهدفاً انتقاد (اسبوزيتو) وغيره من الباحثين المنصفين، واتهامهم بكونهم السبب وراء ما حدث في أيلول عام ٢٠٠١م، بدعوى أنهم قد ضلّلوا الإدارة الأميركية عندما أشاعوا أن هناك إسلاماً معتدلاً، فخففت قبضتها، وكان أن حدث ما حدث. كما تنكب (دانيال بايبس) وزمرته للنيل من (اسبوزيتو) مراراً من خلال موقعيه على شبكة الإنترنيت Campus Watch وJihad Watch، لكن رد (اسبوزيتو) أنه لا يهتم بتصفح هذا الموقع، ولا يعرف ما فيه.

(3) Esposito." Memories… ", p. 7.

سبقت الإشارة إلى أن الفاروقي كان يمتلك رؤية إسلامية نهضوية، وكان يرنو إلى عرض هذه الرؤية من خلال المؤسسات التعليمية، لأجل ذلك رحب بالفرصة التي أتيحت له للذهاب إلى باكستان للمشاركة في بناء المعهد المركزي للدراسات الإسلامية بالتعاون مع فضل الرحمن، لكن، وكما سبق القول، انتابه الإحباط، فغادر إلى الولايات المتحدة، ثم جاءت فرصة التدريس في كلية الأديان في جامعة (تمبل)؛ إذ منح الفرصة ليبني مقررات دراسية دون تدخل من الجامعة؛ ليحقق ما كان يحلم به. وشهادة (اسبوزيتو) مرة أخرى جديرة بالاقتباس؛ إذ يقول:

"الدراسة على يد إسماعيل في تِمْبِل لديها مزايا عديدة، بعضها لم أكن حتى وقت لاحق أقدّرها كثيراً في مسيرتي. الأكثر أهمية هو فهم الإسلام الذي اكتسبته "من الداخل." أصبحتُ أقدّر حقيقة واضحة، كثيراً ما أغفلها الآخرون، وهي أهمية الاستماع إلى أصوات المؤمنين، وليس فقط معرفتهم من خلال كتابات الآخرين. فَهْمُ "المعنى" من خلال العقيدة أو الشعائر، أكثر من مجرد قراءة النصوص أو الكتيبات. وفَهْمُ هذه العقيدة ضمن سياقاتها وكما يعبّر عنها أولئك الذين يمارسون شعائر الإيمان."[1] ويمضي في القول: "في تِمْبِل تعلمت الإسلام سواء من النصوص والسياقات، من الكتب، ومن إسماعيل، ومن طلاب الدراسات الذين جاءوا إليها من نيجيريا ومصر إلى باكستان وماليزيا؛ إذ تقدم هذه الميزة الفريدة للبرنامج البصيرة المباشرة ليس فقط لوحدة الإسلام، وإنما أيضا لتنوُّعه، ودور الدين والتاريخ والسياسة والثقافة. تعلَّمتُ ليس فقط من الكتابات التقليدية للمسلمين والمستشرقين، بل أيضاً من وجهة نظر المؤمنين أنفسهم، مما يتيح لي أن أرى وأفهم الإسلام كدين حيٍّ ومعاش. وكان إسماعيل فاروقي الأكثر ديناميكية وجاذبية من بقية المحاضرين. فهو -مثل جميع المعلمين الكبار- يجعل طاقته وشغفه بموضوعه تنتقل إلينا. وكان زملائي المسلمون

---

(1) Ibid., p. 6-7

مسرورين وحريصين على التعلم، وجديين، فضلاً عن كونهم مؤمنين أتقياء في مقتبل أعمارهم، وكانوا أصحاب مطامح علمية كبيرة. معظمهم كانوا هناك ليس لمجرد دراسة الإسلام، ولكن لدراسة الأديان الأخرى خاصة، وتحديداً المسيحية واليهودية... لقد مكنتني حلقتي مع زملائي الطلاب، وبالطبع دروس إسماعيل الموجهة، من إشراكي في المجتمع العالمي الإسلامي منذ البداية، قبل وقت طويل من بدئي لرحلاتي البحثية في الخارج."(١)

وكان إسماعيل قادراً على إنشاء مقرر دراسي يمثل ظاهرة بحد ذاته ليس لبناء البرنامج علمياً، ولكن اجتماعياً كذلك. بنى البرنامج بمعية عدد هائل من الطلاب في الصف، الذي كنت تتفاعل معهم كل الوقت، فتتعامل معهم أكاديمياً، وتتفاعل معهم اجتماعياً. هذا ما اعتقد أن الذي جعل إسماعيل فريداً حقاً، وأكسب الدراسة في تمبل ميزة هائلة لا تتمثل في المستوى العلمي الرفيع لإسماعيل فحسب، ولكن في جعل الطلبة الذين يدرسون في الولايات المتحدة لا يشعرون -أسوة بغيرهم- بالحاجة في هذه المرحلة للذهاب إلى العالم الإسلامي، فهم يدرسون في سياق إسلامي، وليس فقط على يد أستاذ مسلم.(٢)

مما يستشف من ذلك أن الإضافة التي خلقها الفاروقي في المقررات الدراسية الغربية عن الإسلام تتمثل في إخراجها من المنظور التقليدي الاستشراقي القائم على الدراسة الفيلولوجية النصية، إلى رحابة المعايشة الاجتماعية للقيم الدينية العلمية والروحية الإسلامية.

أما التأثير الثالث الذي أنشأه الفاروقي في نفس (اسبوزيتو) فهو كامن في التعاطف مع موضوع الدراسة، وضرورة فهم التجربة الدينية والتاريخية الإسلامية من الداخل. وهنا يبزُّ (اسبوزيتو) معاصريه ومن سبقه في هذا الشأن، فقد علّمه الفاروقي أن يتعامل مع الإسلام بوصفه ديناً، لا بوصفه

---

(1) Esposito." Editorial... ", p. 5.

(2) Ibid., p. 5.

خصماً سياسياً، أو هدفاً للاحتلال الاستعماري.[1] فاستطاع (اسبوزيتو) أن يتمثل فهم أستاذه حول الديانات الإبراهيمية الثلاث، الذي عبّر عنه الفاروقي في كتابه عن الأديان الإبراهيمية الثلاثة.[2] وفي هذا الشأن يسجل (اسبوزيتو): "إن أغلب الناس لايدركون الصِلات بين التقاليد الدينية اليهودية، والمسيحية، والإسلامية، هناك فعلاً تقاليد مشتركة بين هذه الديانات، وكلها نبعت من الشرق الأوسط، ولديها الكثير لتتشارك مع بعضها البعض."[3] والمفارقة أن (اسبوزيتو) نفسه قد أصبح طرفاً في الحوار الديني، بل إنه مثّل في أحد الحوارات الطرف المسلم؛ إذ دخل في جدال مع رجل دين كاثوليكي من بني مذهبه.[4]

والمسألة الثانية التي لقّنها الفاروقي لتلميذه في مجال الحوار الديني، هي ضرورة الابتعاد عن القضايا الفقهية اللاهوتية، والتركيز على موضوعات الأخلاق، والتعايش المشترك، وتبادل الخبرات. يقول (اسبوزيتو): "إن الهدف المشترك في الحوار، هو أن نبدأ من حيث تلتقي مصالحنا المشتركة، أن نتوصل إلى فهم أفضل لما نتشارك به كمؤمنين من أبناء إبراهيم، وننظر بعين التقدير لما نحن عليه من اختلاف وتمايز."[5]

بمثل هذه الكلمات المخلصة ندرك بأن الفاروقي رحمه الله لم يمت، فهو حي في أفكار طلابه، وتتداول أفكاره كلما أشرقت شمس الله وغابت.

---

(1) Simei ,*New–Oreintalism*..., p. 117.

(2) Al–Faruqi, Ismail. *Triallgue of the Abrahamic Faiths*, Herndon ,VA,1982

(3) John L. Esposito on the Historical Context of the Muslim– Christian Relations *http://asiasociety. org/*

(4) Akram, Ejaz,"Interfaith Dialogue: Are Islam and Christianity on a Collision Course" *http://www. beliefnet. com/Faiths/2000/03/Interfaith–Dialogue–Are–Islam–And–Christianity–On–A–Collision–Course. aspx?p=2.*

(5) Ibid., p. 2.

خاتمة:

بعد الرحلة الشاقة والمثيرة لاقتفاء آثار الفاروقي على أرضنا وفكرنا، يمكن للمرء أن يتوقف ليقدم بعض الملحوظات من قبيل:

أ- الأمة العربية والإسلامية اليوم بأمس الحاجة إلى إضاءة سير عظمائها، ومن بينهم رجال من مثل المرحوم إسماعيل الفاروقي، لأنه ستقدم للأجيال الحالية والتالية الأنموذج على العربي والمسلم بأنصع صوره من الإيمان الصادق والقدرة والهمة العالية لتعرية المتخاذلين والمتواكلين، وليكن دائبنا: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ ﴾ [التوبة: ١٠٥].

ب- الأهمية البالغة لإنجازات الفاروقي العلمية والمؤسساتية، فإن أصداء هذا النشاط تكاد تكون معدومة لدى الشباب العربي والمسلم، الذي هو بحاجو ماسّة لبعث هذا الفكر؛ لأن أمتنا على مفترق الطرق بعد أن نبذت ثياب الماضي البالية، وهي في مرحلة البحث عن طريق.

ت- لا بدّ لأجل ذلك من ترجمة الدراسات القيمة التي كتبت عن الفاروقي، علاوة على ترجمة كتبه وتحليلها ودراستها، وبالإمكان إتاحة المجال أمام طلبة الدراسات العليا لتسجيل موضوعات تتناول فكر الفاروقي وسيرته.

ث- إن المعركة الفكرية متواصلة الاحتدام على الساحة الأميركية والأوروبية بين دعاة السلام العالمي ومشعلي أوار الحرب، ولا بدّ من الدخول بقوة إلى ميدان هذه المعركة، لإفهام أولئك الذي يسعون لنصرتنا بأننا نقدِّر لهم عملَهم ونأخذ بأيديهم في معركة هي معركتنا أوّلاً وأخيراً، فلا بدّ من التنبّه لكي لا يعود صهاينة جدد -من شاكلة برنارد لويس وتلاميذه- ليضعونا في صورة حالكة كان من أثرها أن شنت حروب ضدنا، وسفكت دماؤنا، وهُجِّرْنا من ديارنا، ونحن عاجزون عن فهم

ما يحيق بنا، نجادل خصوماً وهميين، ونصرعهم دون أدنى عناء، بينما تدور بنا الدوائر.

ج - الإعداد لا بدّ أن يكون مؤسساتياً على غرار ما صنع أجدادنا من مدارس ومراكز علمٍ مستقلة تدعمها أوقاف ثابتة، وتتوارث الأجيال رعايتها وإدامتها.

ح - لا يمكن فهم الآخر إلا بمحاورته والانفتاح عليه، كما لا بد من بناء صورة متماسكة ومشرقة لقيمنا الإسلامية الخالدة. وتجربة الفاروقي جديرة بكل اعتزاز، فإيغاله في دراسة الدين المسيحي ومكوثه في الغرب شطراً كبيراً من حياته لم يمنعه من البقاء على نقاء عقيدته وسلامته، ولم يصرفه يوماً عن الدعوة إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة. وكما ذكر هو لأحد تلاميذه: أن نِعم الله -سبحانه وتعالى- علينا أكبر من أن تُحصى. ولو لهجنا بشكره ملايين المرات لما وفيناه حقه.

الفصل الرابع

إسماعيل راجي الفاروقي ومنهجه في نقد الأديان (اليهودية أنموذجاً)

لیندة بوعافية[1]

مقدمة:

إن علم مقارنة الأديان أو كما عُرف قديماً بعلم الملل والنحل، أو علم المقالات من أجلّ العلوم الإسلامية. وهو علم يتّخذ الأديان موضوعاً للدراسة؛ يبحث تاريخها، وتطورها، كما يسعى لعقد مقارنات بين الظواهر الدينية. وقد صُنفت فيه مؤلفات، وتخصص فيه رهط من العلماء المسلمين بحثاً، وتحليلاً، ونقداً. ووظفوا لذلك مناهج مختلفة، تنهل جميعها في فهمها، وأسسها المنهجية من معين التصور القرآني للأديان؛ إذ ساعدتهم النظرة العالمية للإسلام، التي تقوم على مبدأ التسامح، والانفتاح على الأديان الأخرى للاهتمام بهذا المجال الحيوي، والنبوغ فيه، فتنوعت اهتماماتهم، واتّسعت أبحاثهم لتشمل دراسة دين، أو دينين، فأكثر.

إلا أننا نجد من الباحثين المعاصرين الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، وهو من الشخصيات الفكرية العالمية الموسوعية، والإصلاحية التي جمعت بين الثقافة الإسلامية، والثقافة الغربية حتى لُقب برجل العالَمين.[2] ومن القلّة الذين

(١) ماجستير في مقارنة أديان من جامعة باتنة/الجزائر سنة ٢٠١٠م. تعد أطروحة دكتوراه في مقارنة الأديان بالجامعة نفسها، متحصلة على شهادة الكفاءة المهنية للمحاماة عام ٢٠٠٥م. البريد الإلكتروني: huda_lynda@yahoo.fr.

(٢) وصفه عميد كلية اللاهوت في جامعة ماكجل في مونتريال، ستانلي برايس فروست Staley Brice Frost، بقوله: "كان الفاروقي رجل العالَمين الشرقي والغربي، سبر غور كليهما بعمق." انظر: =

= - الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة:

تركوا بصماتهم في العصر الحديث، خاصة في الدراسات المسيحية، واليهودية بشهادة أكابر المتخصصين في هذا المجال، ورغم ذلك لم يحظ باهتمام الباحثين؛ ما دفعنا إلى اختيار هذا البحث للتعريف بجهوده في دراسة الأديان.

ومن هنا فالبحث ينطلق من إشكالية أساسية هي: هل لإسماعيل راجي الفاروقي منهج في نقد اليهودية، والأديان عموماً؟ وما طبيعة هذا المنهج؟ ويتفرع عن هذه الإشكالية جملة تساؤلات: هل جاء بمنهج جديد في نقد الأديان، أو أنّه مجرد مقلد لغيره؟ وما تعريف منهج الفاروقي في نقد الأديان؟ وما مراحله النقدية؟ وما أهدافه؟ وما أثر الفكر الإسلامي، والغربي في صياغة منهجه؟ وما نتائج دراسته لكتب اليهود المقدسة، وعقائدهم، وفرقهم المعاصرة، والصهيونية؟

أما عن أسباب اختيارنا لهذا البحث، فتتمثل أساساً في تسليط الضوء على طبيعة منهج الفاروقي في نقد اليهودية. إضافة إلى سبب مهم متمثل في أن علم مقارنة الأديان -كما بيّنا- هو علم إسلامي المنشأ وليس غربياً كما يسعى علماء الغرب إلى ترويجه. لكن هذا العلم لم يرقَ بعدُ إلى الاهتمام المطلوب في عالمنا الإسلامي، وبين باحثينا، رغم ما يؤديه من دور جليل في وقتنا الحاضر. لأجل ذلك جاء هذا الجهد، ليؤكد أهميته، ويبرز الحاجة إلى إحيائه، لتعود السيادة الفكرية مرة أخرى لأصحابها، وليتم إنصاف الأديان الأخرى عند بسطها للنقد.

أما أهدافنا المسطّرة فنجملها في التعريف بجهود الفاروقي في دراسة اليهودية، ومحاولة إبراز المنبع الذي استقى منه معرفته، وكان وراء بروزه شخصية فكرية عالمية. إضافة إلى محاولتنا الخروج بتصوّر واضح عن منهجه في نقد اليهودية، وتقويم جهوده لمعرفة مدى تميّزه.

= - الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٦-١٧.

وقد اشتمل البحث على قراءة في جهود الفاروقي في دراسة اليهودية، وخطته المنهجية في نقد الأديان، لا سيما استخدامه لمفهوم وراء الدين، تناولنا فيه المفهوم ومسوّغات التأسيس لهذا المفهوم، وأصوله الفكرية، وأهدافه. كما اشتمل البحث على تحليل تطبيقات منهج الفاروقي في نقده لليهودية؛ لا سيّما نقده للكتب المقدسة اليهودية، والعقائد اليهودية، فالملل اليهودية المعاصرة، والصهيونية.

أولاً: إسماعيل راجي الفاروقي: قراءة في جهوده في دراسة اليهودية

عرُف عن إسماعيل راجي الفاروقي[١] غزارة تآليفه التي تجاوزت خمسة وعشرين كتاباً في عدد من المجالات المعرفية، إضافة إلى المقالات،[٢] والبحوث التي تزيد عن مائة بحث[٣] باللغتين العربية والأجنبية، نُشرت في مجلات علمية متعددة كمجلة المسلم المعاصر، وجريدة اللاهوت الكندية، وجريدة الأكاديمية الأمريكية للأديان، ومجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، وغيرها.[٤] كما اشتغل

---

(١) انظر للتوسع حول حياة الفاروقي:
- طسطاس، عمار. "التوحيد كرؤية معرفية في فكر الفاروقي"، **مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان**، عدد١، ٢٠٠٥م، ص١٧.
- يوسف، محمد خير رمضان. **تتمة الأعلام للزركلي**، بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ج١، ص٧٢.
- الغزالي، محمد. **الحق المر**، الجزائر: منشورات دار الكتب، د.ت، ص١٠٠.
- **نبذة عن حياة الدكتور إسماعيل الفاروقي في الرابط:**
http://www. ibrahimragab. com/ismail-20 (30-04-2008).
- العقيل، عبد الله. **المفكر الإسلامي المغترب إسماعيل راجي الفاروقي**.
www. hadielislam. com (15-03-2008).

(٢) انظر مقالات إسماعيل راجي الفاروقي على الموقع:
http://www. ismailfaruqi. com/bibliography (14-12-2009).

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤.

(٤) الفاروقي، إسماعيل راجي، ونصيف عيد عمر. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، السعودية: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص٢٢.

بترجمة عدد من الكتب.[1] وألقى كثيراً من المحاضرات في عدد من الملتقيات العالمية. ويجد القارئ حصراً لمعظم هذه الأعمال في مكان آخر من هذا الكتاب.

واهتم الفاروقي بالأديان أيّما اهتمام، فَهماً، وتحليلاً، ونقداً، بما في ذلك اليهودية. وكانت كتاباته في هذا الشأن من أهم الدراسات، كما يؤكد ذلك عبد الوهاب المسيري،[2] الذي اعترف بتأثره بفكر الفاروقي في كثير من المسائل، وفي ذلك يقول: "أما فيما يتصل بالشأن الصهيوني فلعل كتابات الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي عن اليهودية والصهيونية -وهو أستاذ ديانات مقارنة- هي التي بيَّنت لي الطريق لتجاوز (هكذا) السياسي وصولاً إلى المعرفي. وكان أسلوب معالجته للموضوعات مختلفاً تماماً عمّا كنت أقرؤه، فقد وضَّح لي كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها."[3] ونذكر كتبه المتخصصة في اليهودية، والتي تحدد مجال هذه الدراسة.

١- كتاب أصول الصهيونية في الدين اليهودي

قدّم الفاروقي من خلال هذا الكتاب دراسة تحليلية لنشأة الانفرادية في التوراة،[4] مميزاً فيه بين الصهيونية بوصفها حركة دينية فكرية، والصهيونية

---

(1) http://www. ismailfaruqi. com/bibliography (14-12-2009).

(٢) **عبد الوهاب المسيري (١٩٣٨-٢٠٠٨م)**: من أبرز المفكرين المسلمين المعاصرين. ركّز اهتمامه على الدراسات اليهودية، والصهيونية، ليصبح في مصاف المتخصصين فيها. من مؤلفاته: "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" من ثمانية مجلدات؛ "نهاية التاريخ"؛ "الأيديولوجية الصهيونية". انظر:

- **المسيري**، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي، ٢٠٠٥م، مج١، ص١٨-١٩.

(٣) **المسيري، الموسوعة**، مرجع سابق، ص٢٠.

(٤) الفاروقي، إسماعيل راجي. **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨م/١٤٠٨هـ، ص٧.

السياسية التي نشأت على يد ثيودور هرتزل[1] Theodor hertzel في القرن التاسع عشر. وبيّن أن مجال دراسته هي الصهيونية بمعناها الأول لغرض إبراز العلاقة بين الصهيونية بوصفها عقيدة عنصرية، والدين اليهودي الذي يفيض كتابه المقدس بهذه العنصرية.

وعن أهمية الكتاب يقول كامل الشريف (وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بالأردن): "تبدو أهمية الجهد الذي بذله الدكتور الفاروقي -رحمه الله- في تحديد ملامح الخطر الصهيوني، وتتبع جذوره الفكرية الضاربة في أعماق التراث اليهودي، التي تجعل من الصهيونية عقيدة عنصرية حاقدة على البشرية جمعاء،"[2] ثم يضيف: "وهو بهذا العمل النافع يقدم خدمة جليلة للشباب العربي المسلم، لأنه يضع الفكرة الصهيونية في إطارها الحقيقي مجردة من أقنعة الدهاء التي تختفي وراءها. وحتى يدرك العرب والمسلمون أنه لا مجال للتفاهم مع الصهيونية."[3]

وقد اعتمد الفاروقي في هذا الكتاب على أساس نظري يسند دراسته؛ يتّكون من مجموعة أسس تساعد في ضبط مضامين البحث، والنقد، وتحديد أغراضه، وأصوله المعرفية، وتشمل المصادر والمفاهيم. أما مصادره، فقد زاوج بين المصادر اليهودية، والإسلامية.

---

(١) **ثيودور هرتسل (١٨٦٠-١٩٠٤)**: مؤسس الحركة الصهيونية. ظهرت صهيونيته في باريس بعد حضوره محاكمة ضابط يهودي فرنسي اتهم بالخيانة عام ١٨٩٤م. على إثر ذلك أخرج كتابه المشهور (الدولة اليهودية)، طالب من خلاله بإنشاء دولة يهودية. انظر:

- الزغيبي، أحمد بن عبد الله بن إبراهيم. **العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها**، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج٢، ص١١-١٢. للتوسع انظر كذلك:

- المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص٣٤٧ وما بعدها.

(٢) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤.

شملت المصادر اليهودية كتاب العهد القديم، والكتابات اليهودية سواء باللغة الإنجليزية، أو الفرنسية، أو الألمانية. نذكر منها فروست ستانلي برايس وكتابه: بداية العهد The Beginning of the Promisé؛ وجون برايت وكتابه: تاريخ إسرائيل A History of Israel وغيرهم. وهذا ما يؤكد حرصه الشديد على الموضوعية التي لا تتحقّق إلا بفهم للدين اليهودي كما يراه أتباعه، لا كما يفهمه هو، أو يفهمه المسلم بصفة عامة وحسب. كما اعتمد أيضاً على كتب التاريخ القديم لشعوب الشرق العربي.

أما المصادر الإسلامية فتشمل القرآن الكريم، لتأكيد بعض المبادئ التي صرّح بها، وأثبتها علماء الغرب بوصفها مسألة التحريف، أمثال فون جراف Von Graf، وكوهنن Kuenen، ووفلهاوزن Wellhausen، "فهؤلاء دفعهم حبّهم للاستطلاع لدراسة القرآن الكريم، بحثاً وراء ما يلقي الضوء على العهد القديم الذي كانوا يدرسونه بقصد تفهمه تفهماً علمياً، نقدياً، تحليلياً. وفي دراستهم للقرآن الكريم تشبّعوا بالمبدأ القائل بأن بني إسرائيل تلاعبوا في كتابهم المقدس، وأنّهم حرّفوه،"[1] وفي ذلك كشف عن دور القرآن الكريم في بلورة الدراسة النقدية للتوراة.[2] كما يؤكد بعض الحقائق التي لا تُعلم إلا بنص الوحي؛ كالقول بأن إبراهيم عليه السلام كان موحداً؛ إذ لم يذكر في أي أثر وصل إلينا قبل القرآن الكريم.[3]

كما كان للقرآن الكريم دور أيضاً في تأصيل الفاروقي لنظريته في نقد الأديان. ولئن بدا ذلك نشازاً بين النقاد المعاصرين، فإنه يجاري ما شيّده المتكلمون من أبنية معرفية لدراسة الأديان.[4] وقد يبدو لمتسرّع أن ذلك عين الذاتية، ولا يلبث

---

(١) المرجع السابق، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣.

(٣) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٤) انظر:
- فرحات، عبد الحكيم."منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان"، (رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، ٢٠٠٤م)، ص٧٢-٨١.

أن يندفع بتنظيرات الفاروقي، وتطبيقاته؛ حين جعل أول خطوة في دراسة الأديان عدم التسرع في إسقاط أحكام مسبقة على الدين المدروس؛ أي اليهودية هنا، و"تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم، وأحكام، وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة أخرى وفي استخلاص معانيها،"[1] إلى أن يتبلور الإدراك الصحيح لليهودية، وفق مبادئ الفهم التي وضعها الفاروقي، كما سيظهر لاحقاً.

كما أن دراسة الفاروقي لليهودية، والصهيونية استندت إلى مفاهيم مستمدة من النص القرآني، وهي: الدين العبري، والتحريف، والحنيفية؛[2] وهي مفهوم لم يتوار، ولم يختف بمجيء الإسلام، بل بقي نشطاً طوال أربعة عشر قرناً.[3] وهي نزعة مغايرة للعنصرية، وما وجود هذه النزعة التوحيدية الحنيفية في التوراة إلا دليل الفاروقي على بقاء أثارة من وحي فيها، مما جاء على لسان إبراهيم، وموسى، وسائر أنبياء بني إسرائيل -عليهم الصلاة والسلام- نلمح سماته في هذا الخضم الهائل من الوضع، والتزييف الذي طرأ عليها.

ومن الواضح أن الفاروقي قد سطّر أهدافاً سعى لتحقيقها من خلال هذا الكتاب؛ إذ عمد إلى إعطاء قراءة جديدة للدين اليهودي، بكلّ مفاهيمه، تتميّز بالعلمية، والموضوعية، لكنها في الآن ذاته لا تغفل طباع هذا الشعب، ولا أخلاقه، وما يضمره من حقد على الأمة الإسلامية، وعلى العالم أجمع. كما بحث النزعات التي كانت مجتمعة في العبرانيين، وخلفهم اليهود، ليؤكد وجود ما يثبت خلاف ما يدّعون من أنهم شعب الله المختار، وأنّ لهم أرضاً مقدسة أعطاهم إيّاها إلههم "يهوه" بين طيّات كتابهم المقدس. فهناك مفاهيم أخرى

---

(١) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهود**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٢٨. وللتوسع انظر:
- بوعافية، ليندة."منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، (رسالة ماجستير، جامعة باتنة، ٢٠١٠م)، ص٣٣-٤٥.

(٣) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

مخالفة، تجعل من إمكانية أن يكونوا كسائر البشر من الاحتمالات القوية، وهي النزعة الحنيفية الإبراهيمية، والتي يمكن أن تتحقّق، بل عدّها الحلّ لمعاناة اليهود، وتيار المستقبل. وبهذا تكون دراسته شاملة، وفي الآن ذاته تتميز بالدقة المتناهية، والموضوعية.

وقد اتّخذ من العهد القديم منطلقاً للدراسة، رغم رفضه له بحكم تحريفه، دون أن يلقي بالاً لسائر الكتب المقدسة الأخرى، انطلاقاً من موقف اليهود أنفسهم من ذلك. وقد وظّف مناهج علمية عديدة متداولة كالمنهج التاريخي، والوصفي، والمقارن. وسعياً منه للموضوعية في الطرح؛ فهو يلجأ أيضاً إلى تطبيق إجراء التوقف، الذي يُعد أهم الأسس التي يقوم عليها المنهج الظواهري، والذي أولاه أهمية كبرى في نقده للأديان. والتوقف يعني: "تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم، وأحكام، وميول في تفسير المعطيات في ديانة، أو ثقافة أخرى، وفي استخلاص معانيها."[1]

٢- كتاب الملل المعاصرة في الدين اليهودي

يُعد هذا الكتاب أيضاً من الكتب المهمة، والمتخصصة في دراسة التيارات اليهودية المعاصرة، وهو إلى جانب الكتاب الأول يحققان تكاملاً بين ماضي التاريخ اليهودي، وحاضره.

وقد أثنى المسيري كثيراً على جهود الفاروقي في تناول هذا الموضوع، كما استعان بالكتاب في موسوعته،[2] خاصة وأن طرح الفاروقي لهذه الفرق، ونشأتها، وأعلامها، وعقائدها فيه من الجِدَّة؛ حين ربط نشأتها بالتأثر بالفكر

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦.

(٢) يقول المسيري: "أما فيما يتصل بالشأن الصهيوني فلعل كتابات الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي عن اليهودية و**الصهيونية**" وهو أستاذ ديانات مقارنة "هي التي بينت لي الطريق، لتجاوز السياسي وصولاً إلى المعرفي. وكان أسلوب معالجته للموضوعات مختلفاً تماماً عما كنت أقرؤه، فقد وضّح لي كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها." انظر:
- المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج١، ص٢٠.

الغربي الأوروبي، العلماني، وظهور حركتي التحرير، والتنوير، فنشأت هذه الفرق -كما أوضح- استجابة لتلك التطورات، كما جاءت إجابة لسؤال اليهودي، كيف يمكنه الاحتفاظ بمكاسب التحرر، دون الإطاحة بالأمة اليهودية، وبالدين اليهودي؟ وكيف لليهودي المتحرر أن يتفهّم ولاءه لأمته ولتراثه؟

وقد اعتمد الفاروقي في هذا الكتاب على المصادر اليهودية، والإسلامية، ومن أمثلة المصادر اليهودية كتاب "اليهود في القرون الوسطى"، لإسرائيل أبراهامز Israel Abrahams، وكتاب "الجيتو ويهود روما"، لفيردينوند قريقوروفيوس Ferdinand Gregorovius، وكتاب"تاريخ اليهود" للكاتب أبراهام ليون Abraham Leon Sachar، وكتاب"أورشليم" لموسى مندلسون Mose Mendelsohn، وغيرهم.

أما المصادر الإسلامية، فقد تحدّثت عن تأثر اليهود ببعض الأنظمة الإسلامية، بحكم وجودهم في الدولة الإسلامية عبر التاريخ، وتركيزها على ما يسمى بالنظام الملّي،[1] الذي عدّتها نظاماً إسلامياً، تأثر به اليهود، وتمسّكوا به حتى وهم في الجيتو في أوروبا، أو بعد احتلالهم أرض فلسطين الإسلامية، لتؤكد لنا هذه المصادر عن إمكانية تعايشهم مع المسلمين، تحت حكم الدولة الإسلامية، وراية الإسلام، وتظهر ما تمتعوا به من حقوق وحريات، خاصة الدينية، من غير ذوبان، أو اضطهاد.

ويهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالملل اليهودية المعاصرة تعريفاً دقيقاً، وهي: الملّة الإصلاحية، والملّة الأورثوذكسية، والملّة المحافظة، ثم الصهيونية

---

(١) **النظام الملّي** أو نظام الملة: من المصطلحات التي عرفها الفقه الإسلامي، وهو استمرار تاريخي لمصطلح أهل الذمة. إلا أن الأخير تعبير عن الخبرة الإسلامية. بينما الملة هو تعبير عن الخبرة العثمانية. ونظام الملة يركز على الانتماء الديني الذي لا يتعارض مع مفهوم الأمة. وقد قنّنه السلطان العثماني أبو الفتوح محمد الفاتح حين نظر لشعوب الدولة العثمانية على أساس الدين لا اللغة، ولا القومية في تنظيم روابطهم بالدولة. انظر في ذلك:

- حبيب، كمال السعيد. **الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م، ص٤٠-٤١.

العنصرية، وعلاقتها بالملل الثلاث، ليصل بعد التحليل إلى نتيجة مفادها فشل هذه الفرق، وكذا الصهيونية السياسية في حلّ مشكلة اليهود. ليعطينا الحلّ من وجهة نظر إسلامية، وهو ضرورة العودة إلى الحنيفية السمحة التي تمثلت آخر الأمر في الدين الإسلامي، وهو الحلّ الوحيد الذي حقّق لليهود عبر التاريخ السلام، والأمن، وحرية الاعتقاد، دون أن يسلبهم أي حق من حقوقهم الدينية، أو السياسية، أو المدنية. وهذا هو مطلبهم في آخر الأمر.

ومنهجه في الكتاب لا يختلف عن كتابه الأول، لكن طبيعة الموضوع التي تقوم على معرفة الواقع، والسياق الذي نشأت فيه الملل اليهودية المعاصرة، جعلته يركّز على كتابات اليهود حول تلك الملل، ليعرضها بكلّ موضوعية، ثم يعرض كل ما يتعلق بكلّ ملّة؛ عقائدها، ودستورها، وعلاقتها بالصهيونية، ليعطي في الأخير حكمه النقدي.

٣- كتاب الأخلاق المسيحية Christian Ethics[١]

وهو كتاب ألّفه الفاروقي باللغة الإنجليزية. تناول فيه منهجه الجديد في دراسة الأديان، وبيّن مبادئه النقدية. ورغم أن عنوانه يوحي للوهلة الأولى أنه كتاب خصّه لدراسة الدين المسيحي، إلا أن المطّلع عليه يجد أن الفاروقي قد تناول في مقدمة الكتاب[٢] البناء النظري لهذا المنهج والمتمثل في: ما وراء الدين metareligion بوصفه منهجاً يُمَكِّننا من الحكم على الأديان، ونقدها.

وقد تبلور هذا الكتاب للوجود بعد جهد جهيد، وبحث مضنٍ من قِبل الفاروقي طيلة سنتين قضاهما في كلية اللاهوت بجامعة ماكجيل (كندا)، أثمرت في النهاية هذا الكتاب الذي لم يُترجم بعدُ، وللأسف، إلى اللغة العربية.

وتظهر أهميته من خلال موقف رجال الدين المسيحيين منه، حين ترددوا

(1) Al-Faruq, Isma'il Raji. *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*. Montreal, DC:McGill University Press, 1967.

(2) Ibid., pp. 21-30

كثيراً في نشره، بعد انتهاء الفاروقي من إعداده، متحججين بأن المسيحي مهما غزر علمه، لا بدّ أن يشعر عندما يقرأ هذا الكتاب بأن الأسس الدينية للعقيدة المسيحية توضع موضع الاختبار في أعماق نفسه، ويُمسي التّحدي طاغياً داخل فكره، وقلّما ينجو أحد من هذه الهزة التي تقتلع الجذور، وتطيح بالكيان.[1]

ثانياً: ما وراء الدين (منهج الفاروقي في نقد الأديان)

اقترح الفاروقي منهجاً نقدياً جديداً، دعا إلى توظيفه في دراسة الأديان أسماه ماوراء الدين metareligion. فماذا يقصد به؟ وما مسوّغاته النقدية لتأسيسه؟

١- مفهوم ما وراء الدين ومسوّغات تأسيسه

ما وراء الدين مصطلح مركّب من شقين: دين، وما وراء (ميتا). وهذا ما يستدعي ضرورة معرفة معنى الكلمتين. أما كلمة "دين"[2]، فلم يُعرّفها الفاروقي؛ ويبدو أنه يعني بها المعنى المتعارف عليه بين النقاد. وأما "وراء"، فهي ترجمة لكلمة ميتاmeta ؛ وهي بادئة تعني: بعد، وما بعد، وما وراء، وبين، ومع، وأعلى، وأسمى،[3] ومن ذلك Metaphysic؛ أي ما وراء الطبيعة.[4] وقد شاعت الكلمة

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٥.

(٢) **الدين**: جملة القول في المعاني اللغوية للكلمة عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين، يُعظم أحدهما الآخر. فإذا وُصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً، وانقياداً. وإذا وُصف بها الطرف الثاني كانت أمراً، وسلطاناً، وحكماً، وإلزاماً. وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يُعبر عنها. انظر:

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، د. ت، مج٤، ص١٦٦-١٧١.
- دراز، محمد. **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت: دار القلم، ١٩٨٠م، ص٢٩-٣٤.
- إسماعيل، محمد الحسيني. **الدين بين الحقيقة والوهم والاعتقاد**، مصر: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤م، ص٢١ وما بعدها.

(3) Baalabaki, Munir. *Almawrid AlKabir* "A modern English Arabic Dictionary", Bairut: Dar Al-Ilm Lilmalaine, 2005, p. 1128.

(4) *Elkenze Dictionnaire* (français-Arab). Paris: maison sabek, 1997, p. 620.

أكثر في المجال الأدبي بظهور مصطلح ميتا نقدي Metacritic؛ أي ما وراء النقد، أو نقد النقد؛ وهو اتجاه نقدي أدبي جديد هيمن على نموذج النقد الأدبي؛[1] ويعني النقد الموجه للأعمال النقدية الأدبية. وقد استلهم الفاروقي هذا المفهوم في دراسة الدين، لينحت منه ما وراء الدين metareligion ويعني به -كما تبيّن لي- عمليتي التقييم evaluation، والنقد critic، ولكلّ منهما دلالته.

بيّن الفاروقي معنى التقييم، وأرجعه إلى القيمة التي يمكن اغتنامها من سياق قيمي، والبحث عن رتبتها فيه، فقد تكون أعلى من أخرى، أو أقلّ منها، أو مناقضة لها، ووضع هذه العلاقات هو التقييم، أو إصدار الحكم.[2] وهو بهذا المعنى أمر لا مفرّ منه في أي مجال معرفي، بما في ذلك دراسة الأديان.[3] لذلك نجد الفاروقي في دراسته للتوراة يقول: "لا بدّ من المقارنة مع الثقافات، والديانات الأخرى السائدة في الشرق العربي، كي نصل إلى تقدير نصوص التوراة حق قدرها؛"[4] أي معرفة قيمتها. فما وراء الدين إذن معناه معرفة قيمة الشيء.

أما النقد فمعناه إبراز الشيء، وإظهاره، وإبرازه.[5] ومن المعاني المتفرّعة عنه: التمحيص، والمناقشة، واستخراج ما في الكلام من عيوب، ومحاسن.[6] وجميعها معانٍ لغوية تشترك في معنى الاختبار، والفحص، والتقييم، والتحقيق،...، للتمييز بين ما هو صحيح، وما هو مزيّف. وهذا هو المعنى الشائع في المعاجم.

---

(١) بولديك، كريس. **النقد والنظرية الأدبية منذ١٨٩٠م**، عين مليلة: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص٢٣٨.

(2) Al-Faruqi, *Christian ethic*. p. 10

(3) Ibid., p. 94.

(٤) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص١٥.

(٥) ابن فارس، عبد السلام محمد هارون. **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م، ج٥، ص٤٦٧-٤٦٨.

(٦) المرجع السابق، ص٤٦٧-٤٦٨.

وقد ارتبط النّقد بالأعمال الأدبية، وصار يعرّف بأنه: الكشف عن جوانب النضج الفني للنصوص الأدبية، واستخراج ما فيها من قيم جمالية، وتقييم ما فيها.[1] وهذا ما يبيّن أن النقد يرجع معناه إلى التقييم أيضاً، ولذلك فقد وظّف الفاروقي التقييم، والنّقد بالمعنى نفسه. وعليه، إذا تحرر هذا تبيّن أن مصطلح ما وراء الدين عند الفاروقي يشمل عنصرين:

العنصر الأول نقد الدين: وهو -على حدّ تعبيره- مجرد نقد،[2] ويمكن عدّه "مقدمة لأيّة دراسة مقارنة للدين،"[3] تشمل "مجموعة المبادئ التقييمية النقدية التي يمكن من خلالها إصدار حكم على أي دين"، وتهدف إلى تقديم تحليل نقدي، منطقي للأفكار الرئيسة لأيّة ظاهرة دينية؛ لأنها في نهاية الأمر ليست أكثر من افتراضات يجب على العقل الإنساني الارتكاز عليها في تقييم أيّة تجربة دينية.[4]

العنصر الثاني هو نقد النّقد Metacritics : ويظهر من تحليلات الفاروقي أنّ النّقد يتجاوز الدين، ليصل إلى نقد ما توصّل إليه العلماء، والمفكرون من دراسة الدين اليهودي. ولذلك نجده في حديثه عن الحركة النقدية للكتاب المقدس يقوم بدراسة نقدية لمختلف النظريات التي حُبكت حوله نظرية المصادر الأربعة وغيرها، ليصل إلى تحدي القول الراجح منها.[5] وهذا هو المراد بنقد النقد.

وفي مسوّغات تأسيسه فإن أوّل ما نلحظه في حديث الفاروقي عن منهجه الجديد، تأكيده على أهميته، إذ عدَّه أمانة لا يمكن التواني في تحقيقها، ولا

---

(١) بولديك، **النقد والنظرية الأدبية**، مرجع سابق، ص٢٣٢.

(2) Al-Faruqi, *Christian ethics*, p. 10

(3) Ibid., p. 21

(4) Ibid., p. 32

(٥) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص١٢.

التخاذل في تأسيسها، فنجده يقول: "وجهة نظرنا أنه يتعيّن علينا إنشاء مبادئ يمكن من خلالها للأديان أن تخضع للتقييم."(١) وهذه المبادئ التقييمية، كما أكّد، تختلف عن مبادئ ما وراء الدين التي أرساها بعض علماء مقارنة الأديان الغربيين أمثال: بيشوب ستيفان، وهاندريك كرايمر؛(٢) لأنّها تحاول تلافي القصور الكامن فيها، عندما أخضعوا الأديان المدروسة لمعايير دينهم.(٣)

وهذه المبادئ التقييمية، كما أكّد، تختلف عن مبادئ ما وراء الدين التي أرساها بعض علماء مقارنة الأديان الغربيين أمثال: بيشوب ستيفان، وهاندريك كرايمر،(٤) لأنّها تحاول تلافي القصور الكامن فيها، عندما أخضعوا الأديان المدروسة لمعايير دينهم.(٥)

ويرجع الفاروقي الأسباب الدافعة لتأسيس ما وراء الدين إلى سببين رئيسين، هما: الظواهرية وإشكالية الفهم، وطبيعة تاريخ الأديان.

أ- الظواهرية(٦) وإشكالية الفهم:

هناك اعتقاد سائد بين النقاد أن الظواهرية هي الطريق الصحيح لقراءة الدين

---

(1) Al-Faruqi. *Christian Ethics*, p. 20

(2) Ibid., p. 21

(3) Ibid., p. 21

(4) Ibid., p. 21

(5) Ibid., p. 21

(٦) **الظواهرية:** أو الفينومينولوجيا. مشتقة من كلمتين"فينومين": ويعني علم الظواهر. و"لوغوس": هو الكلام الذي يسمح بانجلاء ما يُتحدث عنه، وإظهار المتكلّم عنه. وقد عرَفها العلماء المسلمون الأوائل سيما البيروني. وأما في الغرب، فقد كان الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل أول من أدخلها في الفلسفة الغربية في بدايات القرن العشرين، وأسس لها، كما كان ماكس شيلر أول من أدخلها في دراسة الأخلاق، والدين. انظر:

- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت، ج٢، ص٣٥.
- الحاج، كميل. **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٠م، ص٥٢٦.

وفهمه، إلا أنّها في حقيقة الأمر لا تتعدى مرحلة الفهم، ولا تطمح إلى النقد،[1] ولذلك لا تستطيع أن تستوفي كل أغراض دراسة الأديان، والوفاء بطموحاتها، لاكتفائها بالفهم، واستغنائها عن باقي الوظائف؛ هذا إذا غضضنا الطرف عن مدى صحّة فهمها للدين المدروس، وهذا ما أكّده الفاروقي، ودعا إلى ضرورة إعادة النظر فيه.[2] كما وافق الظواهريين حين اقترحوا منهجاً يصبو إلى تحقيق أقصى حدّ من الموضوعية عند دراسة الظواهر الدينية يقوم على ما أسموه الإبوخية epoche (التوقّف).

والإبوخية كما بيّن الفاروقي "تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم، وأحكام، وميول في تفسير المعطيات في ديانة، أو ثقافة أخرى، وفي استخلاص معانيها؛"[3] أي تحييد كل ما لدى الباحث المقارن من أصناف المقولات الدينية، والأخلاقية، والثقافية أثناء النقد، وضرورة تعليق اللاهوت العقدي لفهم دين آخر. ولذلك يتوجّب على الباحث ألا يُنزل على المواد الدينية أيّة مقولة لا تصدر عنها، وأن يتجنب الحكم لها، أو عليها قبل سبرها، وينصرف لدراستها، من خلال دخول ما يسمى بحقيقة الحياة life-fact؛ فيعيش تلك المعاني الدينية مدة طويلة، حتى يتبصّر بحقيقتها، ويفهم دلالتها عند المؤمن بها. وهذا ما يؤهله لإدراك قيمتها،[4] وإلاّ ستبقى دراسته مجرد أحكام مسبقة، وأفكاراً مشوّهة، وفي أحسن الأحوال ترسم صورة غير مكتملة.[5] وهذا ما يجعل من الدراسة المقارنة أمراً صعباً، بل ضرباً من المستحيل.

والإبوخية بهذا المعنى من أهم أسس الظواهرية التي لا غنى عنها عند

---

(١) **علاقة العلوم الاجتماعية بدراسة الدين:** (١٢-١٢-٢٠٠٩) http://ar. wikipedia. org/wiki

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦.

(4) Al-Faruqi, *Christian Ethics*, p. 5

(5) Ibid., p. 8

الفاروقي، مجارياً في ذلك موقف إدموند هوسرل، والظواهريين بشكل عام.[1]

وقد تمثّل الفاروقي هذا الإجراء في دراسة اليهودية، من خلال سعيه الدؤوب لفهم هذا الدين كما يفهمه أتباعه، وكما تعرضه كتبهم المقدسة، فكان بذلك في موقف العارض، والباحث وراء فهم الآخر، مستبعداً كل الأحكام المسبقة التي قد تقف عائقاً أمام سير البحث العلمي، للوصول إلى النتيجة المرجوة، وبلوغ الحقيقة، وهذا ما يتجلى مثلاً في دراسته لفكرة الاختيار؛ فنجده ينطلق من نصوص التوراة، وما تقوله في العهد الإبراهيمي، وتثيره من اختيار، من غير زيادة، أو نقصان.[2] ثم يبيّن موقف علماء اللاهوت منه، بكل أمانة، وموضوعية، واستَكْنَه تصورهم له، وبيّن ملامحه، واستبطن مشاعرهم بكل إخلاص.

ورغم تأكيده على أهمية هذا الإجراء، وضرورة تطبيقه إلا أنه في الآن ذاته بصُر بالقصور المحدق به، فحاول بذلك صياغة مشروع ظواهري جديد يتجاوز هذا الإجراء. ولذلك فقد عدّه مرحلة منهجية أولى، تتبعها مرحلة نقدية؛ توظّف فيها مبادئ وصفية، تضمن الحياد إلى درجة كبيرة، أطلق عليها مبادئ الفهم الديني، أو المبادئ النظرية[3] Theoretical Principle؛ وهي خمسة مبادئ تحكم الفهم، وتنظّم استيعاب معاني الظواهر الدينية. كما عدّها الأساس النظري للمقارنة، والوصول إلى الفهم الصحيح للدين،[4] ورأى فيها مرحلة ضرورية، تؤهل للحكم، أو تقييم الدين المدروس،[5] وتقضي على أكبر شبح يهدّد مثل هذه الدراسات، ويفضي إلى نتائج معرفية خطيرة،[6] ونقصد بذلك "النّسبية"؛

---

(١) الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص٥٢٦.

(٢) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٢٠.

(3) Al-Faruqi, *Christian Ethics*, p. 11

(4) Ibid., p. 11

(5) Ibid., p. VIII

(6) Ibid., p. 9

بوصفها إحدى الركائز التي تقوم عليها الثقافة الغربية، التي تزعم أن الحقائق العلمية، والقيم الأخلاقية -بدعوى أنها تختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى- تتبدّل، وتتغير بتغير الزمان والمكان.[1]

والمبادئ النظرية الخمسة هي:

- **الاتّساق الداخلي internal coherence:**

فالمعيار الأول للصّحة يقوم على فكرة أساسية مفادها أن العناصر المشكّلة لأي نظام لا تتناقض مع بعضها بعضاً؛ لأن التناقض الذاتي قاتل لأي نظام.[2] ولهذا فإن هذا المبدأ يعدّ قانوناً يحكم صحة الوحي.[3] وقد أوضح الفاروقي في دراسته لليهودية أن كتابها المقدس يحوي هذا التناقض، الذي من شأنه أن ينفي صفة التنزيل عنه بشكل قاطع، ليؤكد أن كاتب التوراة الحقيقي هو عزرا شيخ العنصرية.[4] ويتأكد ذلك من خلال جمعه بين الحنيفية، والعنصرية. وهما نزعتان متناقضتان، ثابتتان في التوراة، لم تلغ إحداهما الأخرى، رغم أنّ النزعة العنصرية هي طابعها العام، ومبدؤها الأول، والأخير.[5] وهذا ما ذهب إليه معظم علماء مقارنة الأديان، منهم المفكر اليهودي الهولندي باروخ إسبينوزا.[6] كما يتجلّى هذا التناقض أيضاً في رؤيتهم للإله مثلاً، فهي تجمع بين الرؤية الشِّركية، والرؤية التوحيدية الحنيفية، والأدلة من التوراة كثيرة وتؤكد ذلك.[7]

---

(١) زيدان، محمود. **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٩م، ص١٠.

(2) Ibid., p. 11

(3) "Internal coherence: is a Law governing the validity of revelation. " Ibid., p. 11.

(٤) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص٣٠.

(٦) إسبينوزا، باروخ. **رسالة في اللاهوت والسياسة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧م، ص٢٧٦-٢٧٧.

(٧) انظر مثلاً: سفر اللاويين، ٢٤: ٢٢؛ وسفر التكوين، ١٢: ١-٣.

- الاتّساق مع المعرفة الإنسانية المتراكمة Coherence with cumulative human knowledge:

فلا يمكن لأيّ دين أن يكون قانوناً مطلقاً في حدّ ذاته ما لم يتّسق مع المعارف الإنسانية، وقبل ذلك أن ينسجم مع تاريخ ذلك الوحي، ولا يتعارض معه، وينسجم أيضاً مع العوامل المؤسسة للوضعية أو الحالة الإنسانية المصاحبة.[1] فالواقع الجغرافي، الطبيعي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري المحيط بالوحي، كلّها عوامل حاسمة في فهمنا للحقيقة الموحى بها.[2] وبتطبيق هذا المبدأ على اليهودية، نجد الفاروقي يفترض أن التاريخ اليهودي الذي يرويه كتابهم المقدس يتّفق مع ما جاءت به نتائج العلوم النقدية، وعلى رأسها علم التاريخ القديم،[3] الذي ينطلق منه ناقدو العهد القديم، ويشمل الآثار، والمدونات الآشورية، والبابلية، والمصرية، للتوصل إلى المعلومات التي تلقي الضوء على هذا التاريخ. لكن ما لوحظ أنّ هذه المدونات تتّفق أحياناً مع الرواية التوراتية، وتتناقض معها في كثير من الأحيان. كما أنّه يفترض أن هذا التاريخ هو تاريخ الحنيفية الإبراهيمية، التوحيدية، وما جاء به موسى ﷺ، إلاّ أنّ واقع ما ترويه نصوصهم هو قصة العنصرية التي تمثلت في المفاهيم العنصرية، سواء المرتبطة بالإله، أو الشعب، أو الأرض؛ الأمر الذي يؤكد عبث اليد اليهودية بهذا التاريخ الذي أصبح تاريخاً مقدساً، خادماً لها، ولأغراضها.[4]

- الاتّساق مع الخبرة الدينية الإنسانية:

ينطلق هذا المبدأ من أن الله سبحانه وتعالى إذا كان مصدر الوحي، فإنّ أوامره لا تتعارض مع بعضها بعضاً، كما لا يمكن أن يتعارض وحي مع آخر، فمحتوى

---

(1) Al-Faruqi. *Christian Ethics*, p. 13

(2) Ibid. , p. 13

(٣) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص١٣.

(٤) المرجع السابق، ص٩٥.

الوحي يجب أن يكشف عن وحدة مصدره، وهي ليست إلا وحدة الحقيقة.[1] ويتجلّى ذلك في تأكيد الفاروقي على أن أساس الخبرة الدينية التي ميّزت بلاد ما بين النهرين، هي هذه الحنيفية. وأن العنصرية التي انفرد بها اليهود دون غيرهم من الأقوام مفهوم دخيل على الأصل، ومبتدع؛ لأن "الحقيقة التاريخية إذن، هي أن العنصرية، والحنيفية كانتا قويّتين في عصر البطاركة، وأنّ العبريين من المهاجرين انفردوا بأن كانت لهم النزعتان معاً، بينما لا نجد العنصرية في تراث أي قوم سامٍ آخر، فهم جميعا حنيفيون."[2]

- الاتّساق مع الواقع:

يفترض هذا المبدأ أن الحقائق الدينية يجب أن تتطابق مع الواقع، وإلا فكيف تثبت صحتها؟ وهذا تأكيد على إلزاميتها، وشرعيتها. [3] يقول الفاروقي: إن "بيانات التجربة الدينية يجب أن تجد لها دليلاً في الواقع،"[4] ولهذا "فالدين الذي تكون ميتافيزيقيته، وأخلاقه، وتاريخه، وفهمه لتاريخ نشأته، وأسسه ترتكز على افتراضات تتعارض مع الواقع، لا بدّ وأنها ستعاني في مراجعتها لأطروحاتها في ضوء ذلك الواقع المتعارض معه."[5]

وبتطبيق المبدأ على اليهودية، نجد أن الحنيفية نظرة للعالَم، تحمل في طيّاتها معاني الإخاء، والتسامح، والتعايش مع الآخر، وهذا ما يفترض في اليهود، بوصفهم يؤمنون بموسى عليه السلام، وتوراته، إلّا أنّ الواقع يؤكد بُعدهم عن هذه الرسالة، بتبجّحهم بمفاهيم عنصرية؛ كالقول بتفوّق جنسهم على باقي الأجناس؛

---

(1) Al-Faruqi, *Christian Ethics*, p. 14

(٢) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٣٤.

(3) Ibid., p. 14.

(4) Ibid., p. 14 "The data of religious experience must find corroboration in reality. "

(5) Ibid., p. 14 "A religion that bases its metaphysic, its morality, its history , or its understanding of the history antedating its establishment on assumption which run counter to reality must suffer a revision of its theses in the realities they contradict."

لأنّ "يهوه" اختارهم دون سائر الشعوب، ما ولّد في نفوسهم حبّ العزلة، ورفض الاندماج مع الأقوام التي وجدوا فيها، فكانت السبب وراء الاضطهاد، والتشرد، وعدم الاستقرار أينما حلّوا.(١)

- **الأخلاق والقيم العليا:**

كي يصير نظام ديني نظاماً تفسيرياً، ويقوم بوظيفة مبدأ تفسيري شامل لمحتوى أيّ أطروحتين معتبرتين، لا بدّ أن يخدم في عمومه مسيرة الإنسانالنحو الأخلاق، والقيم العليا، والربانية.(٢) واستناداً لهذا المبدأ يتبيّن أن الفاروقي يدعو لوجود معيار يمكن الاحتكام إليه في الحكم على مضامين الدين، ومعرفة الدخيل عليه. وهذا ما فعله في تحقيق التحريف في التوراة، عندما تبيّن منها العصبية، إذ جاء كتابهم المقدس مشبعاً بالتعصب العرقي، والسلالي لهذا الشعب. وهذا ما لا يليق بالله بوصفه ربّاً للعالمين، فلا أخلاق، ولا كمال، ولا ربّانية، بل النقيض. ولذلك عدّ الفاروقي ذلك أمارة تحريف.(٣)

ب- طبيعة تاريخ الأديان:(٤)

أشار الفاروقي إلى الطبيعة المشكِّلة لعلم تاريخ الأديان، واختلاف النّقاد في ماهيته بين اقتصار بعضهم على البحث المقارن، وادعاء آخرين أن وظيفته دراسة النظم الدينية، وقائلين إنَّ من مهامه القيام بوظيفة الدفاع عن عقائد الباحث؛ وهو لا يعدو أن يكون علم لاهوت (علم كلام) جديد.(٥) ويؤكد الفاروقي أن تاريخ

---

(١) انظر: الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٢٣ وما بعدها.

(2) Al-Faruqi, *Christian Ethics*, p. 14.

(3) Ibid., p. 11-14.

(٤) دراسة تاريخ الأديان ليست بجديدة على الفكر الإسلامي؛ إذ عُرف بأسماء كثيرة، كعلم الكلام، علم مقالات غير الإسلاميين، علم الردود، وعلم الملل والنحل. انظر:
- فرحات، عبد الحكيم."أسس المنهج الإسلامي في دراسة الأديان"، **مجلة الإحياء**، عدد٢، ٢٠٠١م، ص٨٦.

(5) Al-Faruqi, *Christian Ethics*, p. 279.

الأديان يتألف من ثلاثة أنظمة متكاملة، وهي:

- إنّ تاريخ الدين يسعى لاكتشاف، وإثبات أن جماعة إنسانية معينة تشعر، وتؤمن، وتفكر، وتعرف، وتصدر أحكاماً، وتأتي أفعالاً دينية معينة. وهذا ما يمكن التحقّق من صحّته، بمدى تماسكه، بعرضه على واقع هؤلاء الناس، وأحوالهم،[١] وهم بذلك أفضل الحكام على دقّة عمل المؤرخ.[٢]

- إن مقارنة الدين تعني تعرُّفَ ما تفكر فيه جماعة، وتُحِسُّه، وتحتكم إليه، لنقارنه بأفكارنا حولها، وأحاسيسنا تجاهها، ومعارفنا فيما يتعلق بها، ومعتقداتنا حولها، ثم نقارنه بمعتقدات الآخرين، ولهذا فصحة المقارنة تتوقف على تمثّلها قوانين الفهم الديني التي نوقشت سابقاً، بوصفها المعيار الذي سيساعد كلاً من الباحث، والقارئ في بحث نقاط الاشتراك، والاختلاف.[٣]

- إن مقارنة الدين تُعدّ نتائج توصل إليها البحث المقارن من دراسة التجربة الدينية الإنسانية، وليست بالضرورة قواسم مشتركة؛ بل "هي تلك الحقائق الدينية، التي أظهر الفهم الطبيعي أنها صحيحة، ومرغوب فيها، وضرورية، وعززتها الخبرة الدينية للبشرية،"[٤] لذا فهو يرى في الأخير أن مقارنة الدين المدروس بهذه العناصر المشتركة للخبرة الدينية للبشرية محاولة لا يمكن تجنّبها لتقييم ديننا، أو أي دين الآخر.

ويظهر ممّا تقدم أن تاريخ الأديان عند الفاروقي يقوم بثلاث وظائف، لا وظيفة واحدة كما يتصوّر كثير من مؤرخي الأديان، وهي: وظيفة العرض، وظيفة المقارنة، ووظيفة النقد، ولذا كانت دعوته ضرورة وضع مبادئ نقدية، بدلاً

---

(1) Ibid., p. 15.

(2) Ibid., p. 16.

(3) Ibid., p. 18.

(4) Ibid., p. 19 "The common findings of the religious experience of mankind are those religious truths which natural comprehension had found to be true, desirable, and imperative and which the religious experience of mankind has corroborated. "

من المبادئ الدينية المخفية التي يضمرها الباحث؛ حتى يكون النقد واضح المعالم،[1] وثابت النتائج. وفيما يأتي بيان لهذه المبادئ النقدية البديلة:

٢- مبادئ ما وراء الدين عند الفاروقي

لقد أسّس الفاروقي لمبادئ يحتكم إليها الدارسون للأديان بعد مرحلة التوقّف، ومرحلة الفهم التي أشرنا إليهما سابقاً، أطلق عليها مصطلح المبادئ التقييمية evaluative principles، أو مبادئ ما وراء الدين metareligion. وهذه المبادئ تختلف في أسسها، وأدواتها النقدية، وأهدافها عمّا ألِفناه في الكتابات الغربية، ليؤكد أنه كان بالإمكان وضعها في قالب عقدي، وتقديمها على أنّها مبادئ إسلامية، إلا أنّ ذلك يظهرها متحيّزة، ويثير عليها كثيراً من الشغب؛ فيقول مؤكداً ذلك: "هذه الحقائق يمكن بالتأكيد وضعها في قالب عقدي، وتقديمها بوصفها مبادئ دينية، لكن بتقديمها بوصفها مبادئ دينية لن نكون أوفياء لقصدنا،"[2] لذلك صاغها صياغة عقلية.[3]

وقد أسس الفاروقي لهذه المبادئ من منطلق التوحيد، بوصفه تصوّراً عاماً للحقيقة، والواقع، والعالم، والزمان، والمكان، والتاريخ،[4] وحقيقته الشهادة عن الإيمان بأن: (لا إله إلا الله)، "فهي عنوان التوحيد."[5] وهو كذلك نظرة تفسيرية للوجود، تقوم على خمسة مبادئ، وهي: الثنائية، والإدراكية، وغائية الوجود، وقدرة الإنسان وتسخير الكون، ومسؤولية الإنسان.[6] وهذا ما شكّل نظرته

---

(1) Ibid., p. 20.

(2) Ibid., p. 31.

(3) Ibid., p. 31–32.

(٤) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٥) الفاروقي، إسماعيل. **جوهر الحضارة الإسلامية**، باتنة: الزيتونة للإعلام والنشر، د.ت، ص٤.

(٦) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢ وما بعدها. انظر أيضاً:
- الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤ وما بعدها.
- الفاروقي، **إسلامية المعرفة - المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات**، لبنان: دار الهدى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٨٧ وما بعدها.

للخالق تعالى، والكون، والإنسان. وصار أساساً يرتكز عليه في نقد الأديان.

وعليه، فإذا كان الشّكل الخطابي لما وراء الدين عقلياً بحتاً، فإنَّ الفاروقي يؤكد أنَّ مضمونه إسلامي إلى النخاع، فهو يرى أن مبادئه "لا تخرج عن إطار الروح الإسلامية، فالإسلام يقبل بصدق المبادئ الستة لما وراء الدين متى جاءت في شكلها الفلسفي، وخالية من اللغة الدينية."[١] وهذا ما يجعل منها فلسفة عقلية نقدية، وعلم كلام جديداً، يأمل أن يعترف به المسلمون بوصفه تجسيداً للروح الإسلامية،[٢] وتمثيلاً للعقلانية[٣] في حدّ ذاتها[٤] التي تشجع، وتمنح ترخيصاً للإبوخية لتلج فهم الأديان الأخرى، وتؤيد ما وراء الدين بوصفه حَكماً مختصاً، ومؤهلاً للأديان الأخرى؛ لأن طبيعة الخطاب الإسلامي تُرحب بإرجاء، وتعليق اللاهوت العقدي للمقارن، حتى يتحقق التفاهم بين الأديان، والسلام العادل بين مطالباتهم.[٥] وقد ارتأى الفاروقي صياغة مبادئه في قالبين؛

---

(1) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p. 33

(٢) **الإسلامية:** عند الفاروقي نسبة إلى الإسلام الذي هو: "رؤية للعالم والزمن والحياة أوحاها الله تعالى إلى البشرية عن طريق سلسلة من الرسل انتهاء بمحمد ﷺ" لقوله تعالى في محكم تنزيله: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]. والإسلام ليس معناه الشائع أي مجرد كهنوت، أو تنظيم لاهوتي للعلاقة بين الخالق، والمخلوق، بل هو الرسالة الإلهية التي حمل قواعدها الأساسية جميع الرسل، وأخذت شكلها الأخير في رسالة خاتم النبيين، واشتملت على عقيدة، ونظام فكري، ورؤية، ونظام حياة. انظر:

- الفاروقي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧.
- العلواني، طه جابر. **نحو منهجية قرآنية** (محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة)، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٢٢٢.

(٣) **العقلانية:** عرّفها الفاروقي بأنها رفض التناقض النهائي بين العقل، والوحي. و"لا يعني تقدم العقل على الوحي، بل رفض أي تناقض أساساً بينهما. "وهو أيضاً "رفض التناقض النهائي، بل هو رفض استمرار التناقض بينهما." ومؤكدا أن هذا ما عمل به السلف الصالح. انظر:
الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٧.

(4) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p. 33

(5) Ibid. , p. 33

أحدهما فلسفي عقلي، والآخر إسلامي ديني، تبعاً لمسلّمات المخاطب، وهذا ما سنتولى تحليله فيما يأتي:

أ- مبادئ ما وراء الدين في شكلها الفلسفي:

إن ما وراء الدين في شكله الفلسفي يقوم على المبادئ الآتية:

المبدأ الأول: الوجود مستويان (عالم المثال والواقع المحسوس):

وهو ما اصطلح عليه بـ"ثنائية الوجود."[١] والوجود عند الفاروقي مستويان: فعلي، ومثالي، أو واقع، وقيمة.[٢] ولا يمكن عدّ الواقع، والمثال وجوداً واحداً، ولا الواقع، والقيمة شيئا واحداً؛[٣] لأن الإسلام يُنكر على القائلين بالواحدية؛ لأنها ضرب من الشرك. فهناك تضاد بين التوحيد، والقول بوحدة الوجود، وبالحلولية،[٤] التي نلمح سماتها في اليهودية ويرى معتقدوها أنّ الله حلّ في الشعب، فأصبح الشعب المقدس، وحلّ في التاريخ فصار مقدساً، وحلّ في الإنسان فصار كذلك، وحلّ في الأرض فصارت مقدسة. وكلها ادعاءات تتعارض مع القول بالتوحيد.

المبدأ الثاني: صلة المثال الأعلى بالواقع:

يرى الفاروقي أن "المثل الأعلى هو النموذج الأعلى لكل ما هو صالح، وأخلاقي، وجميل،"[٥] ومعيار القيمية، والخيرية، والصلاح في أعم معانيه، والمقياس الذي به نعرف ما إذا كان الفعلي ذا قيمة أم لا، ومن دونه لا يمكننا القول إن لدينا الفعلي، ولا يمكننا أيضاً القيام بحكم تقييمي له.[٦] ولو كانت

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(2) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p. 22

(3) Ibid. , p. 22

(٤) المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص٢١٢.

(5) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p. 24.

(6) Ibid., p. 23.

القيمة لا علاقة لها بالواقع، فلا مغزى من تمييز أحدهما عن الآخر،[1] ما يجعل عالم المثل غير مساهم في التخلص من المصاعب التي تواجهنا.[2]

المبدأ الثالث: صلة المثالي بالفعلي هي أمر:

فعالـم المثـل الأعلـى لـه علاقـة بعالـم الوجـود الفعلـي، وتتمثـل هـذه العلاقـة فـي مجمـوع الأوامـر. وبغـضّ النظـر عمّـا إذا أطاعهـا الإنسـان، فعالـم المثـل الأعلـى يصـرّ علـى تلـك الأوامـر، وفـي الآن ذاتـه يحكـم علـى الوضعيـة الفعليـة بالثنـاء، أو الإدانـة،[3] ومـن ثـمّ فلعالـم المثـل الأعلـى صلـة بالإنسـان بوصفـه عضـواً فـي العالـم الفعلـي، يرسـل لـه الأوامـر التـي يمكـن أن يخفـق فـي أدائهـا، وتمثلهـا.[4]

المبدأ الرابع: الوجود الفعلي في حدّ ذاته خير:

إن عالم الوجود الفعلي، أو الوجود الحقيقي هو هذا العالم، والكون. وهو منظم، وصالح ليكون فيه الإنسان، ويحيا في مناكبه، لكن بحكم حضوره هذا عليه تحقيق جملة من القيم العليا، وممارسة الخيارات الخُلقية التي تواجهه، ويبرهن من خلال أعماله على ما له من قيمة أخلاقية في هذا الوجود.[5] كل ذلك لتأكيد إنسانيته، ومقدرته على تغيير الكون بإرادته، وعمله، إلاّ أن القول بأنّ هذا الكون صالح لا يعني أنه مثالي، وكامل، كما لا يعني أنه لا يمكن أن يصبح أفضل مما هو عليه.[6]

---

(1) Ibid., p. 24.

(2) Ibid., p. 24.

(3) Ibid., p. 24.

(4) Ibid., p. 24.

(٥) الفاروقي، إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص٩٤.

(6) Al-Faruqi, *Christian Ethics*, p. 28.

المبدأ الخامس: الوجود الفعلي مرَن أو طيِّع:

فالإنسان قادر على إعطاء اتجاه جديد للسببية، ودفع واقعه إلى الأمام، حتى يصبح هذا الواقع شيئاً مختلفاً عما هو عليه.[1]

المبدأ السادس: الكمال والإتقان هو عبء البشرية وحدها:

فالعناصر العضوية، النباتات، والحيوانات، وغيرها، تخضع جلّها لقوانين الحتمية، والإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على الانحراف عن مسارها. وهذا يعّد امتيازاً فريداً له، كي يبقى في الكون، ويغيّر مجرى الضرورة.[2]

ب- مبادئ ما وراء الدين في شكلها الديني:

ويقدم الفاروقي ما وراء الدين في شكله الديني، من خلال افتراضه أن الله موجود، وأن هذا الكون خَلقُه، ليُثبت توافق العقل والنقل. وتتفرع عنه المبادئ الآتية:

المبدأ الأول: عالم الله مختلف تماماً عن عالم الوجود الفعلي:

وهو الواحد، والوحيد المتعالي،[3] لقوله تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣]، وهو الخالق، وما سواه مخلوق. والعالمان مختلفان من حيث طبيعة وجودهما، ومساريْهما،[4] منفصلان عن بعضهما انفصالاً تاماً. فلا يمكن للخالق أن يتّحد، أو يحلّ، أو يتجسد في المخلوق؛ لأن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، ولا يمكن للمخلوق أن يرقى إلى مرتبة الخالق.[5]

---

(1) Ibid., p. 29.

(2) Ibid., p. 30.

(3) Ibid., p. 31

(٤) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٥) الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥.

المبدأ الثاني: عالم المثل الأعلى ذو صلة بالعالم الفعلي:

ويعني هذا المبدأ أن عناية الله لهذا العالم حتى وإن كانت طبيعته بعيدة عنّا، يمكن أن تكون معروفة لدينا، ويمكن إدراكها،[1] استناداً لقوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

المبدأ الثالث: علاقة المثل الأعلى بالعالم الفعلي هي القيمة:

يعني أن عناية الله لهذا العالم هي أمر، وهذا الأمر يجب أن يطاع، ويعني أن إرادة الله ضرورية لا يمكن تجنبها في الطبيعة، ولا في الإنسان بِبُعديه البيولوجي، والتشريعي، عندما تظهر للإنسان أيضاً بوصفها أوامر تحدّد حياته، ومصيره باختياره.[2]

المبدأ الرابع: عالم الوجود الفعلي صالح وخير:

فالله تعالى خلق الكون لحكمة هي تسخيره لخدمة الإنسان وحده، وجعله تحت تصرّفه، لتحقيق حاجاته، فسخّر له الأرض، والسماء وما بينهما، لتعميرهما بكل خير، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ [الجاثية: ١٢-١٣].

المبدأ الخامس: عالم الوجود الفعلي مرن:

ويعني ذلك أن طاعة أوامر الله ممكنة، وهي تمثل أخلاق السعادة الحقيقية في الدنيا، والآخرة،[3] قال تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ ﴾ [النساء: ١٢٤].

---

(1) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p. 31

(2) Ibid., p. 31

(3) Ibid., p. 31

المبدأ السادس: الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تقع عليه مسؤولية طاعة أوامر الله، وتحقيق متطلبات خلافته في الأرض:[1]

ويتحقق ذلك بطاعة الله، والخضوع له، وعبادته استناداً لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦]. والاستخلاف في الأرض، وتعميرها، يُعدُّ أسمى الغايات، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠]. وهي الأمانة التي حملها الإنسان، دون سائر المخلوقات كما جاء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وما يمكن أن نلاحظه أن هذه المبادئ هي نفسها مبادئ التوحيد التي تُدرس في العقيدة الإسلامية، والتي بسطها الفاروقي أيضاً في مشروع إسلامية المعرفة.[2] وما نستنتجه كذلك أنّه قد قدّمها في قالبين؛ الأول فلسفي، عقلي، لأنه يخاطب أتباع الأديان الأخرى، وتمثلت في مبادئ ما وراء الدين التي عدّها أساسه في نقد الأديان الأخرى. على عكس إسلامية المعرفة التي لغتها لغة دينية، تعبّر عن انتمائه الإسلامي بكلّ وضوح، ولا ضير؛ إذ هي في الأصل رسالة موجهة للأمة الإسلامية وأبنائها.

---

(1) Ibid., p. 31

(٢) **إسلامية المعرفة**: مشروع دعوي ضخم تبنّاه الفاروقي، وكرّس حياته لتحقيقه. كان يصبو من خلاله إيجاد منهجية تتجاوز تبعية العالم الإسلامي للغرب، وتحلّ أزمته الفكرية في القرن العشرين، وفي ذلك يقول: "إن جيلنا هو الذي اكتشف هذا التناقض عندما عاشه في حياته الفكرية. ولهذا فنحن ننبه العالم الإسلامي إلى هذا الشر، ونسعى لأول مرة في التاريخ إلى تطوير خطة توقف سريانه، وانتشاره، وتتصدى لنتائجه، وتعيد التعليم الإسلامي إلى نهجه القويم." للتوسع انظر:
- الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٥٠ وما بعدها.
- صافي، لؤي."إسلامية المعرفة بين المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٣، ١٩٩٦م، ص١٣.
- الفاروقي، "أسلمة المعرفة"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٢، ١٩٨٢م، ص٩ وما بعدها.

ويمكن الآن أن نجمل أهمّ ثلاث مزايا تميز به مفهوم "ما وراء الدين" عند الفاروقي:

المزية الأولى: أن "ما وراء الدين" هو مجرد نقد علمي،[1] الهدف من ورائه تقديم تحليل نقدي، منطقي للأفكار الرئيسة لأيّ فكر ديني، اعتماداً على مبادئ العقل، ومكتسباته المقررة.[2] والمزية الثانية: هي العقلانية، فمبادئ ما وراء الدين هي مبادئ إسلامية. ورغم أنّه صرّح بأنّ نقده ليس إسلامياً،[3] إلا أنه -كما تبيّن- يمثل مبادئه، ولا يتعارض معه، ويأمل أن يعترف به المسلمون بوصفه تجسيداً للروح الإسلامية.[4] وما أثرناه يبيّن أن الفاروقي يصبو إلى الجمع بين العقل، والوحي. ومن الواضح أنه أفاد من منهج بن تيمية في الجمع بينهما، في ثنائية لا تقبل الانفصال.[5] والمزية الثالثة: أن "ما وراء الدين" منهج لنقد أديان العالم، أراد من خلاله تمكين الباحث المقارن من نقد أي دين من أديان العالم دون استثناء، وهذا الأمر فيه من الإبداع، والجّدة، ما جعل منهج الفاروقي منهجاً مختلفاً عن تلك المناهج التي اعتمدها علماء الإسلام القدامى في دراساتهم للأديان، وحتى المعاصرين؛ لأن مناهجهم لا تخرج عن أحد النوعين؛ إما دراسة دين واحد، أو دينين، أو أكثر من منظور دين واحد، أو نموذج واحد هو "الإسلام". لكن الفاروقي خرج عن المألوف في دراسة الأديان، ليخُطّ لنفسه، وللباحثين من بعده طريقاً جديداً، متميزاً في دراسة الأديان كلها بمنهج واحد هو ما وراء الدين. ولهذا يمكن عدّه نموذجاً متميّزاً [6] وظّفه لنقد الأديان، ومارس

(1) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p32.

(2) Ibid., p. 32.

(3) Ibid., p. 32.

(4) Ibid., p. 33.

(٥) العلواني، طه جابر. **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٨١.

(٦) **النموذج:** في اللغات الغربية مرادف لـ structure, paradigm, type, system, theory, general law: =

من خلاله الموضوعية، وفي الوقت نفسه حافظ على انتمائه العقدي.[1]

٣- الأصول الفكرية لما وراء الدين وأهدافه

أ- الأصول الفكرية لما وراء الدين:

سعى الفاروقي لوضع نظرية إسلامية لنقد الأديان، مستفيداً من موقف الإسلام وعلاقته بالأديان المختلفة.[2] وقد عرض خصائصها في مقال له بعنوان "نحو نظرية إسلامية لما وراء الدين،"، وهذه الخصائص تجعل من منهجه "ما وراء دين" إسلامي، عقلاني، ونقدي،[3] وقد لخّصها في النقاط التالية:

إنّ "ما وراء الدين" الإسلامي يفترض أن كل دين وحي من الله تعالى، وأمر إلهي. وهذا ما يجعل الدين في الأرض واحداً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩﴾﴾ [آل عمران:١٩]، إلا إذا أصبح من الثابت تاريخياً أن العناصر المكوّنة له هي من وضع الإنسان.[4]

- وأنّه يربط الأديان بالمصدر الإلهي، لأنّه لا توجد جماعة على الأرض إلا وأرسل الله تعالى لها رسولاً كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، ليعلّمهم الدرس الديني نفسه الذي يتألّف من مبادئ التوحيد، والأخلاق، والتقوى، والفضيلة،[5] استناداً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ

= وفي اللغة العربية نجد: نظرية، منطلقات، إطار مرجعي. والسمة المشتركة لها كلها هي الذاتية، والموضوعية. انظر:

- المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص١١٣-١١٤.

(١) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢) انظر: الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٨ وما بعدها. انظر أيضاً:

- Al-Faruqi, Ismail."*Towards an Islamic theory of meta-religion.*"

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

رَسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦].

- وأنه يمنح للبشر استعداداً للتعبير عن الحقيقة الدينية، إما لأن هذه الحقيقة قد بُلغت للبشر جميعاً، عن طريق الرسل، أو أنهم قد وُلدوا على فطرة تمكنهم من معرفة القانون الأخلاقي، والتمييز بين الخير، والشر، لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٣٠ ﴾ [الروم: ٣٠]. ولهذا فهذه النظرية الإسلامية تجمع البشر حول مبادئ مشتركة في الدين، والأخلاق، فتخرج بهم عن مجالات الخلاف.[٦]

- وأدرك ما وراء الدين الأهواء التي تسيطر على البشر، والتحيّز، والقصور الذي يعتريهم، وتأثير ذلك على نصوص الوحي، لذا فهو يدعو كل البشر، وخصوصاً علماء كل دين ليُخضعوا تقاليدهم الدينية لدراسة نقدية، عقلانية، وعدّ هذه المهمة النقدية التاريخية لكل أديان التاريخ مهمة كل البشر، وهم فيها إخوة، يجب أن يتعاونوا لإثبات الحقيقة الأساسية الكامنة وراء تعدد الأديان.

- ويكرِّم ما وراء الدين العقلَ إلى درجة يساويه بالوحي، بل يؤكد عدم وجود تعارض بينهما، وهذا ما يجعل الباحث المسلم متسامحاً، ومنفتحاً على الدليل، وحتى على النقد.[٧]

- فهو إنساني، لأنه ينظر للإنسان على أنّه لم يولد وهو حامل لخطيئة أو ذنب، وهو قادر على تمييز الخير، والشر، ومالك حرية الاختيار. وهو بذلك مسؤول عن أفعاله.[٨]

- إنّ ما وراء الدين نظرة إيجابية للعالم والحياة؛ لأن الإنسان مأمور لأداء واجب الخلافة في الأرض، ولم يُخلق سُداً.[٩]

---

(٦) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨١.

(7) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p. 31.

(8) Ibid., p. 31.

(9) Ibid., p. 31 .

- وإنّ ما وراء الدين يُقر أن الدين واحد، وهو وحده الذي حفظه الله تعالى في القلوب،[1] وفي الرسالة الخاتمة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، ليمنح للبشرية هدية تعدد القوانين، ويسمح بتوحّدهم تحت رعاية مبادئ ما وراء الدين وإشرافها، والقوانين الخاصة بهم. ويدعو أتباع الأديان الأخرى للنظر بحكمة، وعقلانية، ونقد، وحرية، عندما لا يمكنهم أن يتوحّدوا تحت راية رؤية واحدة، هي: ما وراء الدين.[2] وهذه النقطة يمكن عدّها الجانب التطبيقي لما وراء الدين، وكيف تجسّد في التاريخ على يد مبعوث السلام وخاتم الأنبياء ﷺ، ومن جاء من بعده؛ إذ أرسى أسس التعامل مع غير المسلمين، وأتباع الأديان الأخرى، بالأخص اليهودية، والمسيحية، وأعلن عن أول دستور لدولة إسلامية، تشمل اليهود، والمسيحيين في بلاد العرب؛ فعقد معهم معاهدات سلام،[3] وتحالف، لا تزال من أوثق المواثيق السياسية في تاريخ الإسلام والإنسانية، واعدهم فيها، وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وقرّر حرية العقيدة وحرية الرأي، فكانت حدثاً جديداً منفتحاً في الحياة السياسية، والمدنية آنذاك.[4] وكلّ ذلك يؤكد أن الإسلام دين لا يبغي إلا نشر السلام، وجمع الكلمة على أساس من التوحيد الخالص لله تعالى.[5]

ب- أهداف منهج "ما وراء الدين":

ومن الواضح أن الفاروقي سعى من خلال ما وراء الدين تحقيق أهداف، أهمها:

الهدف الأول: هو الدفاع عن الإسلام، والدعوة له:

يرى الفاروقي أن الإسلام لا يزال منذ أربعة عشر قرناً وإلى يومنا هذا

---

(1) Ibid., p. 31.

(2) Al-Faruqi, Ismail. "*Towards an Islamic theory of meta-religion.*".

(٣) خالد، حسن. **موقف النبي من الديانات الثلاث**: الوثنية، واليهودية، والنصرانية، لبنان: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.، ص٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص٦٠.

(٥) المرجع السابق، ص٦١.

يعرف مأساة شديدة الخطورة بسبب صراعه مع شقيقتيه، اليهودية، والمسيحية،[1] والموقف العدائي منه.[2] ولهذا فقد دافع عنه من خلال طرح منهجية في التعامل مع تلك الأديان، لردّ الاعتبار له، بوصفه الدين الحق الذي يجب أن يسود في الأرض، ولا يتم ذلك إلا من خلال نقد الأديان الأخرى، والحكم عليها، وفقاً لمنهج ما وراء الدين، ومبادئه القرآنية، ولكن بلغة عقلية على الأقل يقبلها الآخر بوصفها أرضية مشتركة تجمع بين جميع الأديان.

والهدف الثاني: هو للتواصل والحوار بين الأديان والحضارات:

فقد سعى الفاروقي إضافة إلى ذلك لخلق أرضية مشتركة للتحاور. وهذا ما أكّده هندريك كرايمر؛ إذ عدّه باحثاً مسلماً، عقلانياً، معاصراً، عمل على خلق أرضية للحوار مع الآخر، سعى من خلاله للقاء الأفكار على مستوى علمي، من خلال مبادئ تحكم هذا الحوار على أسس العقلانية، وتنبني على أسس منطقية، عالمية.[3] ولكن الحوار الذي دعا إليه الفاروقي هو الحوار الإسلامي المسيحي، فهل هناك حوار إسلامي مع الأديان الأخرى؟

والإجابة استناداً إلى ما وراء الدين هي بالإيجاب؛ لأن الإسلام يقبل الآخر، ويدعو للتواصل الحضاري، والتفاهم العادل معه، فالحوار بين حضارة دينية، وأخرى ضرورة دعا إليها الله سبحانه وتعالى في محكم تنزيله: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ... ﴾ [النحل: ١٢] هدفه بناء علاقات جوار، وتعايش سلمي؛ لأن في تطبيق هذا المفهوم، والالتزام به تتحقق المصلحة الإنسانية.[4]

---

(1) Al–Faruqi, *Christian Ethics*, p. 33.

(٢) طعيمة، صابر. **محنة الأقليات الإسلامية والواجب نحوها**، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٢٣.

(3) Al–Faruqi,*Christian Ethics*, p. Vlll, Preface to the book by Kreamer.

(٤) عميراوي، احميدة. **شروط الحوار بين الثقافات والحضارات**، الجزائر: منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، ٢٠٠٣م، ج١، ص٦٠١.

وعليه، إن ما وراء الدين لا يعدو أن يكون منهجاً إسلامياً جديداً مقترحاً يحمل مشعل الدعوة للإسلام، ويمكن أن يفيد دراسة الأديان، لا سيما بعد تلك الأصوات التي تتعالى في الغرب داعية إلى ضرورة تخلي الباحث عن انتمائه الديني، وتصوراته بحثاً عن الموضوعية. فهو يعطينا صورة أخرى بعيدة كل البعد عن ادعاءاتهم، حين أوجد طريقة تُمكّنه من الجمع بين إطاره المرجعي، وبحثه عن الموضوعية في دراسة الأديان من خلال اعتماد إجراء التوقّف، وتعليق إطاره المرجعي مؤقتاً إلى حين فهم الدين الآخر، ليتمكن بعدها من نقده، والحكم عليه. وهذا ما سنلحظه بوضوح في جانبه التطبيقي على اليهودية.

ثالثاً: تحليل تطبيقات منهج الفاروقي في نقد اليهودية

نشرع الآن في الجانب التطبيقي لمنهج الفاروقي في دراسته لليهودية؛ من خلال نقده لكتب اليهود المقدسة، وعقائدهم، ومللهم المعاصرة، وأخيرا الصهيونية. كل ذلك بهدف معرفة مدى تميزه في العرض، والتحليل، والنقد وفق خطته المنهجية التي تحدثنا عنها سابقاً.

١- منهجه في نقد الكتب المقدسة اليهودية

عرض الفاروقي كتب اليهود المقدسة عرضاً موضوعياً، ليصل إلى نتيجة مفادها أن دائرة المقدسات عند اليهود تتّسع مرة بعد مرة، لتشمل ما هو كلام إلهي، وما ليس كذلك. وهذا ما أطلق عليه المسيري "التركيب الجيولوجي التراكمي" الذي تعيش داخله طبقات متراكمة.[1] وقد ركّز نقده للتوراة، ومصادرها الأربعة التي يُرمز إليها بـ (J.E.P.D.)[2] انطلاقاً من موقف اليهود أنفسهم؛ إذ

(١) المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج٥، ج٢، ص٦٨.

(٢) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، انظر أيضاً:
- ظاظا، حسن. **الفكر الديني اليهود**، دمشق-بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٩٩٩م، ص٢٦.
- المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص١٣٧.
- بوكاي، موريس. **التوراة والإنجيل والقرآن**، لبنان: المكتب الإسلامي، ١٩٩٠م، ص٣٢.

عدّوها وحياً إلهياً، ونصاً مقدساً،[1] مستعيناً بالنقد التاريخي لتأكيد التحريف، وظروفه، وملابساته، ليصل إلى نتيجة مفادها أن التوراة الحالية لا تمت بصلة إلى توراة موسى-عليه السلام- وأن كاتبها الفعلي هو عزرا شيخ العنصرية،[2] هذا الأخير الذي أعاد صياغتها في المنفى صياغة عنصرية، ورجّح التفهم العنصري على التفهم الحنيفي لأحداث الماضي في المصدر P الذي ينسب إليه.[3] وقد وافق برأيه هذا معظم ما ذهب إليه علماء مقارنة الأديان كالجويني،[4] والمفكر اليهودي إسبينوزا.[5] واستدلّ على وقوع التحريف بالتناقضات الصارخة في نصوص التوراة، وعدّ ذلك امتداداً لأخلاقيات اليهود التي جرّدت النص من صفة التنزيل. وقد ركّز دراسته على شكل واحد من أشكال التحريف، وهو تجاذب نزعتين متناقضتين؛ هما النزعة الحنيفية التوحيدية، والنزعة العنصرية،[6] ولم يلبث المصدر P أن تدخّل، ليرجّح النزعة العنصرية، لكن دون أن تلغي إحداهما الأخرى، فهما تتجاوران، ولكنهما لا تمتزجان،[7] ليصل في الأخير إلى نتيجة مفادها أن "التوراة كانت في يوم من الأيام كتاباً إلهياً عزيزاً، إلا أن اليهود لا سيّما داود وكهنته، وعزرا ورجاله حرّفوها وزاغوا بها عن أهدافها الإلهية، ومراميها الأخلاقية العالمية، فجعلوا منها كتابا تعصبيا عنصريا."[8]

---

(١) شلبي، أحمد. **مقارنة الأديان** "اليهودية"، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٨٨م، ص٢٦٤. انظر أيضاً:
- الخطيب، محمد أحمد. **مقارنة الأديان**، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.

(٢) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٣) المرجع السابق، ص٧٠، ٩٣.

(٤) الجويني، أبو المعالي. **شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من تبديل**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٨م، ص٣٤.

(٥) إسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص٢٧٦-٢٧٧.

(٦) قارن بين نص: سفر اللاويين، ٢٤: ١٩-٢٠. وسفر التثنية، ٢٣: ٢٠.

(٧) المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص٦٨.

(٨) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٩٥.

وما نستنتجه من تحليلات الفاروقي، ونقده للتوراة، ومصادرها الأربعة أنّه يؤمن بوجود مصدرين لا أربعة كما ذهب إليه النقد العلمي الحديث، بدليل وجود النزعتين المتناقضتين في التوراة، معتبرا المصدر العنصري P الذي ينسب لعزرا مصدراً يقابل المصادر الثلاثة الأخرى (J.E.D.).

٢- منهجه في نقد العقائد اليهودية

درس الفاروقي العقائد اليهودية دراسة تحليلية، تاريخية، منطلقاً من العهد القديم، لتحقيق الموضوعية المنشودة باعتماد إجراء التوقّف epoche بوصفه أول خطوة في منهجه النقدي، سعياً منه لبلوغ فهم الدين اليهودي كما يحياه اليهود أنفسهم لا كما يراه هو؛ الأمر الذي مكنّه من إعطاء قراءة جديدة للعقائد اليهودية[١] وعلاقتها بالصهيونية.[٢]

وقد تبيّن أن مبادئ العقائد اليهودية ثمانية؛ السبعة الأولى تبلورت قبل المنفى، وهي مرحلة الدين العبري. أما الثامنة فقد تبلورت بعد المنفى؛[٣] إذ اصطلح على تلك المرحلة بالدين اليهودي.[٤] ويظهر من تأمل هذه المبادئ أنها تقوم على أربعة عقائد، هي: عقيدة الألوهية، وعقيدة شعب الله المختار، وعقيدة أرض الميعاد، وأخيراً عقيدة المسيح المخلّص.

ففي عرضه لعقيدة الألوهية، وعبر تتّبعه نصوص العهد القديم كشف عن وجود تطوّر في مفهومها؛ فبعد أن عدّ العبريون الإله "يهوه" إلهاً قومياً، يشترك معه آلهة كثيرون تعبُدها الأمم التي جاورتهم في أوطان نشأتهم وهجرتهم، ليحافظوا على صورته بوصفه إلهاً لشعب إسرائيل، صار "يهوه" في مرحلة ما بعد

---

(١) المرجع السابق، ص٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧.

(٣) المرجع السابق، ص٧١.

(٤) الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٢٨.

المنفى إلهاً للبشر قاطبة، لكن هذه العالمية كان المقصود منها إخضاع الشعوب الأخرى، واستعبادها، وهي بذلك عنصرية واضحة.[1]

وتتجلى عنصرية التوراة -كما بيّن- في إشاراتها المتكررة للإله الذي تصفه بصفات بشرية[2] قادحة، رغم وجود نظرة حنيفية تصف الإله بأنه ربُّ العالمين، وبصفاته التي تليق بجلاله، وهي ما تتّفق مع نصوص القرآن، لكن عزرا رجّح النزعة العنصرية التجسيمية على هذه النزعة الحنيفية التوحيدية، ليصل في الأخير إلى نتيجة مفادها أنه "من السخف بمكان أن نقر ادعاء اليهود، والنصارى أن اليهود موحدون، وليس من عالِم في التوراة اليوم لا يقر ويعترف بأن في كلام التوراة عن الملأ الأعلى غشاوة، وأن نظرية الإله تطورت فيها بمراحل."[3] ويؤكد حقيقة مفادها "أن التوراة كانت كتاباً منزلاً من الله إلا أن اليهود حرّفوها وزاغوا بها عن أهدافها الإلهية، ومراميها الأخلاقية العالمية، فجعلوا منها كتاباً تعصبياً عنصرياً، حتى اسم الإله بُدّل، فبعد أن يدعى باسم الحق وهو إله العالمين، وربّ البشر جعلته العنصرية إله إبراهيم، ويعقوب، وإسرائيل فقط. وإن كان له علاقة بالعالمين في نظر العنصرية، فلقهرهم لصالح شعبه المختار."[4]

وبمقارنة الفاروقي بين ألوهية اليهود والتوحيد الصافي تبيّن أنهما لا يلتقيان، بل يتعارضان تعارضاً واضحاً؛ ففي ألوهيتهم تناقض طافح، ونزعة عنصرية بادية، وسمة حلولية ظاهرة، وأثارة وثنية بقيت حتى بعد تدوين العهد القديم.

اهتم الفاروقي أيضاً بنقد عقيدة شعب الله المختار، فراح يحلّل أصولها، وحينها ألفى لها أساساً متيناً من عقيدة "العهد الإبراهيمي"، فعدّه مربط الفرس، لأنّه الأساس الذي بنى عليه اليهود فكرة الاختيار، والتفضيل، رغم أن التوراة

---

(١) المرجع السابق، ص٩٩.

(٢) سفر التكوين، ٣٢: ٢٨.

(٣) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٩٥.

(٤) المرجع السابق، ص٩٥.

لا تذكر أي سبب لهذا التفضيل،[1] لهذا عدّه ادعاءً يهودياً لا أخلاقياً، وعنصرياً، ومنافياً للعقل السليم.[2] إلا أنَّ المتأمل لنصوص التوراة يجد ذلك الجانب المخفي[3] الذي يناقض الرؤية العنصرية، ويتّفق مع ما جاء في القرآن الكريم،[4] من أن التفضيل قائم على الأخلاق، متى وقعت المعصية سقط هذا الامتياز. ورغم وجود مثل هذه العبارات التوراتية الحنيفية التي تساوي بين جميع البشر في أخوة عالمية، إلا أن العنصرية كانت الغالب المسيطر على التوراة، وعلى وعي اليهود فعمّقت في نفوسهم مشاعر الشر، والبغضاء، ونفخت في صدورهم أوهام الاستعلاء، والتفوق على الأمم، وقوّت في عقولهم الاعتقاد بأن للشعب المختار أرضاً موعودة هي فلسطين.

وفي تحليله لعقيدة أرض الميعاد المقدسة، لم يلبث أن ميّز الفاروقي بين نظرتين متناقضتين في فهمها، وهما النظرة العنصرية التي فهِمت خروج إبراهيم وموسى عليهما السلام تنفيذاً للوعد الإلهي بأرض فلسطين، وتلبية لنداء "يهوه" في استعمارها. وهذا ما عدّه عملاً لا أخلاقياً، وسلوكاً عنصرياً،[5] في حين أن الحنيفية التي كشف عن وجودها في الخروج الذي فهمه على أنه جاء طلباً للسلام، وهروباً بسلامة بني إسرائيل.[6]

وبالمقارنة يتبدّى أن النزعة الحنيفية في التوراة مسالمة، تدعو إلى أخوة عالمية دون تمييز بين الأعراق، وتبقى حجّة على تحريف التوراة في مسألة الأرض الموعودة، وتُبين أن الرؤية الأخرى أقاصيص تعبّر عن أماني اليهود،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠.

(٢) -المرجع السابق، ص٢٠.

(٣) سفر التكوين، ٧: ١و سفر الخروج: ١٩: ٥-٦.

(٤) البقرة: ٨٣.

(٥) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٣٦.

(٦) المرجع السابق، ص٣٦.

مستدلاً بنصوص من التوراة ذاتها على هذا التناقض.[1]

وقد تدرّج الفاروقي في فهم عقيدة الأرض المقدسة، وتطور مفهومها عند اليهود، ومبيّناً ظهور مفهوم جديد مع عصر المنفى وهو "مفهوم العودة"، وهذا الأخير جاء إذكاء للروح العنصرية.[2] ورغم خيبات أمل اليهود العنصريين المتكررة، إلا أن الشعور بضرورة العودة إلى أرضهم المزعومة بقي يداعب مخيّلاتهم، ويعدّون أنفسهم في شتات أينما حلّوا.[3]

ويظهر من قراءة الفاروقي، وتحليلاته لأفكار هذه العقيدة أنها صُيّرت عقيدةً روحية، وهاجساً نفسياً، ومشروعاً سياسياً، ورؤيةً عنصرية أوحت إليهم بأحقيتهم في هذه الأرض بدعوى أنهم شعب الله المختار، وتأولوا كلّ النصوص المقدسة خدمة لهذا الغرض، كما يتجلى ذلك في اليهودية الأرثوذكسية. وخلاف ذلك فإن النزعة الحنيفية لم تعبأ بفكرة الأرض، ولا بقداستها، ولذلك عاش الحنيفيون في الأوساط التي احتضنتهم، واندمجوا فيها. ومن أمثلتهم اليهودية الإصلاحية التي تنفي أي إشارات إلى العودة، وتشجع الإقامة، والتعايش في البلدان المستضيفة لهم.

تناول الفاروقي العقيدة الرابعة؛ وهي عقيدة المسيح المخلص، وأشار إلى ملابساتها الاجتماعية والنفسية، ومدى استحكامها على عقل اليهودي ونفسيّته، وقد أرجع سبب تبنّيهم لهذه النظرة الدينية الجديدة إلى الحوادث الجسام التي اختبروها مع السبي، وضياع مملكتهم، حينها تبلور حلمهم في مجيء مخلّص يعيد لهم أمجاد الماضي، ويعيدهم إلى أرض "يهودا"، وينتقم من أعدائهم،[4] متمثّلين ذلك في أشعيا الذي رأى الخلاص تنقيةً للشعب اليهودي، وفرجاً لن

---

(١) انظر: سفر الخروج: ١٩: ٥. وسفر العدد: ٣٤: ١-١٢.

(٢) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٣٦.

(٣) المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص١٠١.

(٤) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٠٣.

يأتي إلا على يد بطل كما جاء في العهد القديم.[1]

وقد بيّن الفاروقي أنه رغم وجود النزعة الحنيفية التي تفهمت هذه الفكرة تفهماً حنيفاً،[2] إلا أن التفهم العنصري طغى ورجّح، وصار حلماً يهودياً عبر العصور.[3] وإذا كان الدين اليهودي -كما يرى- الفاروقي قد نشأ في المنفى، فإن الصهيونية ما هي إلا إحياءٌ وبعث لهذه المفاهيم، وما أُثِر عنه من عنصرية، "فهي لم تأت بشيء جديد في عالم الأيديولوجية التي ورثتها عن سلفها عبر مختلف العصور."[4]

٣- منهجه في نقد الملل اليهودية المعاصرة

تناول الفاروقي الملل اليهودية المعاصرة، مبرزاً أسباب نشأتها، والتي أرجعها أساساً إلى حركتي التحرير والتنوير اللتين عرفتهما أوروبا،[5] وبيّن مدى تأثيرها على اليهود من خلال طرحه سؤالاً عن كيفية احتفاظ اليهودي بمكاسب التحرر دون المساس بخصوصية الأمة اليهودية، والدين اليهودي؟ ولم يلبث اليهود أن تعدّدت مواقفهم مما اصطلح عليه (المشكلة اليهودية)،[6] فجاءت الملل اليهودية الثلاث: الملّة الإصلاحية، والملّة الأورثوذكسية، والملّة المحافظة للإجابة عن هذا السؤال. وما لبثت أن جاءت الصهيونية، لتجيب هي الأخرى بطريقتها الخاصة عن مشروع المجتمع اليهودي، ليبادرنا الفاروقي في الأخير بحلّه من وجهة نظر إسلامية.

---

(١) سفر إشعيا: ٩: ٦-٧، و٤٤: ٢٦-٢٨.

(٢) سفر أرميا: ٤: ٣-٤، و١:٣١-٣.

(٣) ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص١١٢- ١٢٨.

(٤) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٣٦.

(٥) الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٦) المرجع السابق، ص١٢١.

بدأ الفاروقي في تحليله ونقده بالملّة الإصلاحية،[1] فالأرثوذكسية،[2] وأخيراً الملة المحافظة.[3] وما نلحظه على منهجه التزامه بالموضوعية، من خلال اعتماده إجراء "التوقف" الذي تجلّى في عرضه لهذه الملل كما يعرفها أكابر مفكريها، وأهم أعلامها الذين يعدّون حجة في قومهم من غير تزيُّد. كما تناول التتبع التاريخي لنشأتها وتطورها، إلى أن استقلت بنفسها عن بقية اليهود، وغدت مللاً لها فكر، وأتباع، وعقيدة، وهياكل مؤسساتية. وقد ركز الفاروقي على مواقف كل ملّة من التغيرات، والتطورات التي شهدها العالم المحيط بهم.

وما يمكن أن نستنتجه من تحليلاته أنّ من اليهود في العصر الحديث من يمكن أن نطلق عليهم "حنيفيين" نظراً لمواقفهم الرافضة للعقائد اليهودية المحرّفة التي تمنح للمفاهيم العنصرية سيطرة على العقل اليهودي، خاصة ما يتعلق بالمختارية، والأرض المقدسة، والعودة. وقد عدّهم الفاروقي قوماً يمكن التعايش معهم في سلام دون تصادم، ومنهم من عدّ تلك المفاهيم العنصرية ديدنهم، وركيزة فكرهم، ليؤكد آخر الأمر وجود اتجاهين في هذه الملل؛ اتجاه حنيفي، وآخر عنصري.

بعدها اهتم الفاروقي بدراسة الصهيونية، ناظراً إليها على أنها محاولة معاصرة، لإيجاد حلّ لمشكلة اليهود كما تطورت في التاريخ الأوروبي، باحثاً جذورها التاريخية، وربطها بالدين اليهودي العنصري. وقد ظهرت الصهيونية كما يرى نتيجة تحولات خاضها المجتمع الأوروبي، أهمها فشل حركتي التحرير والتنوير من جهة، وما تبع ذلك من اضطهاد لليهود،[4] فاختيرت من بين بدائل عديدة:

---

(١) المرجع السابق، ص٤٢ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص٦٢ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص٨٢ وما بعدها.

(٤) الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص١٠٧.

- الحل الإصلاحي والأورثوذكسي الذي تمثّل في التخلي عن فكرة القومية الدينية، رغم تجذّرها في الخطاب الديني،[1] والتمتع بمكاسب العصر، والتحرر، والاندماج.[2]

- الحل الصهيوني، وهو أن يكون لليهود مجتمعهم، وحقوقهم، وواجباتهم ضمن دولة يهودية مستقلة، يتمتّعون فيها بالدين، والقومية، والحرية، والاستقلال.[3] وبهذا حقّق الصهاينة مُرادهم في إنشاء دولتهم، وتهجير اليهود إليها، واستيطانهم فيها، ورغم معارضة الأغلبية الساحقة ليهود العالم لمبادئها.[4] وهذا ما أكّدته "موسوعة الصهيونية وإسرائيل،"[5] إلا أنها لم تلبث أن صارت حركة شعبية تتمتع بتأييد كبير، وصار جلّ اليهود صهاينة، ومن مؤيدي إقامة الدولة الإسرائيلية.[6] وبهذا سيطرت الصهيونية بوصفها عقيدة عنصرية على الوجدان اليهودي، وأخمدت بدهائها النزعة الحنيفية التي تمثلتها بعض الملل كالإصلاحيين. وكما فعل عزرا في ترجيح النزعة العنصرية، التي قامت هي الأخرى بالدور نفسه.

فما موقف الفاروقي من المشكلة اليهودية؟ وما هو حلّه لهذه المعضلة؟

يرى الفاروقي أن اليهود، وبعد تحقق حلمهم في الصهيونية أخذوا يراجعون أنفسهم عن مدى صلاحيتها بوصفها حلاً لمشكلتهم، عادّاً الجوابين الممكنين يثيران عدداً من التساؤلات "فإما أن يعدّوا المشكلة منتهية، وهذا يقضي على

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٤) السماك، محمد. **الاستغلال الديني في الصراع السياسي**، بيروت: دار النفائس، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٤٧.

(٥) المسيري، عبد الوهاب. **الأيديولوجية الصهيونية**، بيروت: عالم المعرفة، ودار النفائس، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٦١.

(٦) الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص١٢٠

اليهودية بوصفها ديناً قومياً؛ إذ تلزمهم الانصهار في الجسم الغربي القومي الأكبر الذي يحيط بكل مجتمع من مجتمعاتهم الغربية، أو أن يهاجروا لإسرائيل، ويتصهينوا، ولكن إسرائيل ليست مضمونة البقاء، والسعادة، فالمئة مليون عربي المحيطون بإسرائيل لن يتركوا فرصة للقضاء عليها،[1] وبهذا يظهر أن مشكلة اليهودلم تُحل."[2] وهذا ما أكّده جوفري وايتكروفت في كتابه (جدلية الصهيونية) حين قال: "إن قيام الدولة اليهودية زاد المسألة اليهودية في العالم تعقيداً بدلاً من أن يجد حلاً لها."[3]

وعليه، بعد عرض الفاروقي لوجهات نظر الفئات اليهودية لمشكلتهم، بادر بالحلّ بوصفه مسلماً مطبّقاً منهجه النقدي، ومؤكداً أن مطالب اليهود في عدم الانصهار، والاضطهاد، لا يمكن أن تتحقق إلا في أرض الإسلام، فهو يرى أن: "الإسلام هو النظام الأوحد الذي يحقق لليهود ما يبغون، أولاً الحرية، والبقاء في سلام؛ وثانياً، الكيان الجماعي الذي تتطلبه قوميتهم الدينية."[4]

خاتمة:

كشفت هذه الدراسة عن عدد من الجوانب المغمورة من شخصية الفاروقي، ومنهجه في نقد اليهودية، وخلُصت إلى مجموعة من النتائج نذكرها هي:

أ- تبيّن أن إسماعيل راجي الفاروقي من الشخصيات الفكرية الإسلامية الموسوعية في العصر الحديث، الذي جمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية، حتى لُقب برجل العالَمين، واستطاع أن يوفق بين إنتاج فكري عميق ونضال عملي طويل، ولم يقف عند حدود التأمل النظري ولا

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٢١.

(٣) السماك، **الاستغلال الديني في الصراع السياسي**، مرجع السابق، ص٣٥.

(٤) الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مرجع سابق، ص١٢١.

عند حدود الكلمة، بل كان مدافعاً عن فكره، وآرائه، عاملاً لوضع هذه الآراء موضع التطبيق. واشتهر الفاروقي بوصفه شخصية بارزة في إسلامية المعرفة، ولم يُعرف بوصفه عالماً متخصصاً في مقارنة الأديان، والفلسفة. وتلك قرينة الموسوعية، رغم اهتمامه الكبير بالدراسات الدينية المقارنة، وقد ساعده تضلعه في الإسلام، والفلسفة، ومخالطة أصحاب الأديان الأخرى على التميّز فيها؛ الأمر الذي مكّنه من صياغة رؤية علمية جديدة، بلغة إنجليزية راقية، وعقليةٌ نقدية نافذة، تخاطب، وتجادل بالحسنى. فلا جرم أن عدّه علماء الغرب الباحث المسلم العقلاني المعاصر.

ب- امتاز الفاروقي في دراسة اليهودية بالاعتماد على مفاهيم أساسية، هي: الدين العبري، والتحريف، والحنيفية، والعنصرية. كما وظّف في تحليلها عدداً من المناهج المتداولة، منها: المنهج التاريخي، المنهج الفينومينولوجي، والمنهج المقارن. وابتكر الفاروقي منهج "ما وراء الدين"، ليتجاوز قصور علم مقارنة الأديان، ولينهض بوظائف عدّة؛ يُعنى بنقد الأديان وفق رؤية عقلانية بعيدة عن اللغة الدينية العقدية عندما تغاير معتقد المخاطَب وهو "الآخر الديني"، ولكنّها في الآن ذاته لا تتعارض والتصور القرآني؛ فجمع بذلك بين رؤية إسلامية أصيلة، ولغة فلسفية عالية، لتصير رؤية نقدية كاملة تتكوّن من ثلاث مراحل: مرحلة التوقف، ومرحلة الفهم، ومرحلة النقد (ما وراء الدين). وهذا ما يدفعنا إلى أن نعدّ ما وراء الدين منهجاً إسلامي الرؤية، علمي النزعة، فلسفي الخطاب.

ت- أرسى الفاروقي مجموعة من المبادئ في الفهم الديني، وهي في مجموعها تعد منهجاً قائماً لتجاوز الظواهرية الدينية، بتأسيسه موجهات الفهم الموضوعي التي يحتكم إليها عالم مقارنة الأديان. كما أرسى

مبادئ لمفهوم "ما وراء الدين" في صورة مبادئ وجودية، تقوم على مقدمات أولية ضرورية. وانطلق في نقده لليهودية من مبدأ وحدة الدين؛ لأنه أصل أديان الأرض، حملها الأنبياء إلى بني البشر، وتقوم على الفطرة الإنسانية، وما مرّد التعدد، والاختلاف إلا نتيجة الخروج عن هذه الفطرة، وتحريف مسّ نصوص الوحي، فألغى صفة التنزيل عنها.

ث- انطلق الفاروقي في دراسته لنصوص الكتاب المقدس من بحث الاتساق وعدم التناقض، فتبيّن وجود نظرتين متناقضتين تتجاذبان نصوص كتاب اليهود المقدس، وهما الرؤية العنصرية التي تعطينا ملخصاً عن أخلاق اليهود في تعاملهم مع الآخر، وفي حديثهم عن الله، والنظرة الحنيفية السمحة بوصفها طريقة تفكير مناقضة للأولى، وهو ما عدّه الفاروقي دليل تحريف. واعتمد الفاروقي أسلوبين في إثبات التحريف، هما: دراسة الاتساق في نصوص التوراة، وأسلوب التتبع التاريخي، لكشف التطور الدلالي للمفاهيم العنصرية من القول بالاختيار، إلى أسطورية الأرض المقدسة، وغيرها من العقائد اليهودية المحرّفة، ليكشف عن علاقتها بالصهيونية، ويؤكد في الأخير أن الصهيونية ما هي إلا إحياء لتلك المفاهيم العنصرية، وإلباسها ثوباً يتفق وتطورات العصر الحديث.

ج- درس الفاروقي المبادئ العقدية اليهودية، وتبيّن أنها تقوم على أربع عقائد: عقيدة الألوهية، وعقيدة شعب الله المختار، وعقيدة الأرض المقدسة، وعقيدة المسيح المخلص. ولم يلبث أن بيّن أن مقرراتها تعكس الصراع التاريخي بين الحنيفية والعنصرية، وانتهى آخر المطاف بانتصار العنصرية. كما درس الفاروقي مختلف الملل اليهودية المعاصرة معتمداً المنهج نفسه الذي خطّه؛ فعرّف بأعلامها، وأوضح ظروف نشأتها بوصفها استجابة لأزمة اليهود في الغرب المسيحي، وما فيه من تحرير وتنوير، فظهر اتجاهان مثّلتهم هذه الملل؛ اتجاه

يقبل الاندماج، وله قابلية التعايش مع الآخر، واتجاه عنصري يؤمن بالمفاهيم اليهودية العنصرية، حتى جاءت الصهيونية وسيطرت على اليهود بمختلف توجهاتهم، وغلّبت السمة العنصرية خاصة ما يتعلق بالأرض، والعودة، وإقامة الدولة. ليختم دراسته بإصدار حكمه بوصفه باحثاً مسلماً، مبيّناً فشل كل الحلول المقترحة لحلّ أزمة اليهود، ومبشراً بأن الحلَّ يكمن في الإسلام ودياره؛ إذ يمنح لليهود إمكانية العيش الكريم كسائر الأقليات الدينية، يمارسون دينهم، ويحتكمون لشريعتهم.

وعليه، فكل ما سبق يؤكد أن الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي شخصية فكرية مميزة، لا ينازعه أحد في تجديد علم مقارنة الأديان؛ إذ أرسى رؤية إسلامية في مقارنة الأديان، يمكن من خلالها الجمع بين الانتماء الإسلامي والموضوعية العلمية، والعقلانية النقدية التي تمكّنه من التعامل مع الآخر، وقد وفق في ذلك باعتراف أكابر علماء الغرب.

إن هذه الدراسة كشفت عن أهمية الدراسة التحليلية المتعمقة لجهود المرحوم إسماعيل الفاروقي، للكشف عن صور التجديد التي انتهى إليها، والحاجة الماسة إلى دراسات مماثلة في موضوعات أخرى، تكشف عن إنجازاته التجديدية، في مجال دراسة الأديان، لا سيما دراسته للمسيحية كما ظهرت بصورة متميزة في كتاب الأخلاق المسيحية، وعمله المتميز في تحرير كتاب أطلس الأديان، وطريقته المبدعة في إخراج كتاب أطلس الحضارة الإسلامية. وهذه دعوة للعلماء والمفكرين والباحثين، لتناول هذه الموضوعات بالدراسة ليس من باب الوفاء للشهيد الفاروقي وحسب، وإنما لتسليح العقل المسلم المعاصر بأدوات معرفية منهجية تعمّق فهمه للظاهرة الدينية، وتسهم في تعزيز مكانة الفهم الديني السليم في الثقافة الإنسانية المعاصرة.

الباب الثاني

النموذج المعرفي عند الفاروقي

الفصل الأول

منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي

حسان عبد الله حسان(١)

مقدمة:

تسعى الدراسة إلى الكشف عن الوعي المنهجي للفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، وتحديد المنطلقات الفكرية لهذه القراءة المنهجية، والتعرف على الأدوات المنهجية التى استخدمها الفاروقي في هذه القراءة. وذلك بهدف استخلاص الخبرة المعرفية للفاروقي في النظر للنموذج المعرفي الغربي، بوصفها خبرة مضافة نحو التأسيس المعرفي الحضاري للأمة في نظرتها إلى الآخر، وتحديد ضوابط التثاقف الحضاري معه، وذلك من خلال الاعتماد على منهجية تحليل النص "الفاروقي" في جوانبه المتعددة، واستخلاص أدواته المنهجية ومفاهيمه التحليلية التى قدمها في قراءته للنموذج المعرفي الغربي.

أولاً: المدخل المنهجي: منهجية الدراسة وإطار المعالجة

١- تمهيد معرفي

اتصل المسلمون بالغرب في العصور الإسلامية الباكرة، فعرفوا حضارته واستوعبوها، دون أن يتأثروا بها في تصوراتهم ورؤاهم الأساسية، وذلك بفضل القوة النفسية من ناحية، وامتلاك القدرة المعرفية والمنهجية المستمدة من الرؤية الكلية المستقلة والمتفردة، والتصور الحضاري الشامل من ناحية أخرى. ثم تجاوز المسلمون حضارة الغرب، وأسسوا حضارة عرفت في التاريخ الإسلامي ونسبت إلى عقيدتهم ودينهم، هي "الحضارة الإسلامية".

---

(١) دكتوراه في التربية، مدرس أصول التربية في جامعة المنصورة، مصر. البريد الإلكتروني: hasannaser@hotmail.com.

ثم كان اللقاء الثاني على "خوف من الغرب وفكره وعمله،" والذى تزامن مع التراجع الحضاري للعقل المسلم وإصابته بالجمود والذبول الفكري، وفقدانه لقوته النفسية وقدراته المعرفية والمنهجية الذاتية الدافعة -والذي تجاوز في خطورته فقدان مؤسسة الخلافة ذاتها- مع بروز التفوق الغربي في مجال العلوم والاكتشافات العلمية، أو ما يمكن أن نسميه بـ"الأرصدة المادية للحضارة". وتزامن ذلك -أيضاً- بالاحتلال الغربي العسكري للعالم الإسلامي المفكك سياسياً وفكرياً، فكان "الاستدراج" الفكري والثقافي أداة الغالب، والاستتباع حيلة المغلوب وحالته.

تحرك العقل المسلم إزاء هذا الاتصال الثاني بالغرب حركتين: الأولى، حركة الخائف والمتوجس من "الانصهار" و"الذوبان" في نهر التفوق الغربي، وسارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، الأول: تمثل في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من "الاستلاب"و"الغزو الفكري والثقافي" و"التغريب" كما عند رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومصطفى صبري وجلال آل أحمد. والمسار الثاني، تبنى دعوة "المقاومة" و"استعادة الهوية" في مقابل "الآخر"، فظهرت في صورة ردود تحمل عناوين "الإسلام والمدنية"، و"الدين والعلم" كما عند محمد عبده ومصطفى الغلاييني وأحمد عزت باشا، أو في دعوات تجديدية كما عند محمد إقبال. أما الحركة الثانية للعقل المسلم، فهي حركة يبدو فيها طابع "التسليم" بتفوق الحضارة الغربية وتفوق حضارته ونهضته، وسارت هذه الحركة -أيضاً- في مسارين: الأول، حاول التوفيق بين عناصر الذات الأصيلة وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان "التوفيق" بين منجزات هذه الحضارة من جهة، والمبادئ الإسلامية من جهة أخرى كما عند الطهطاوي، أما المسار الثاني، اتخذ من منهجية "النقل والاقتباس" طريقاً لاستعادة الدور والمكانة، وهو ما عرف بمسار "التغريب" ويظهر جلياً عند طه حسين، وإسماعيل مظهر، ونامق كمال، ومدحت باشا، ورضا خان.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهر مسار آخر في قراءة الفكر الغربي وتناوله، يقوم على الانطلاق من الذات، ومن استحضار القوة الدافعة الوجدانية، مع امتلاك المنهجية المعرفية الذاتية، وذلك بهدف تحقيق الاستيعاب القائم على التبصر والبصيرة الحضارية. ومن الذين أسسوا لهذه "المدرسة الحضارية" مرتضى مطهري، ومحمد حسين الطباطبائي في "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي"، ومحمد باقر الصدر في "فلسفتنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء"، وعلى شريعتي في "العودة إلى الذات"، وعلى عزت بيجوفيتش في "الإسلام بين الشرق والغرب"، ومراد هوفمان في "الإسلام كبديل"، وغيرهم ممن ساهموا في تأسيس قراءة معاصرة للفكر الغربي لا تقوم على "الخوف"، أو "التعبئة"، أو "الاستلاب"، أو " التلفيق"، بل تقوم على تأسيس منظور حضاري قائم على الانفتاح على الآخر واستيعابه، انطلاقاً من الثوابت الحضارية التي قامت عليها الشخصية المسلمة، واستهدافاً لاستعادة الدور والمكانة وفقاً لهذه الثوابت الحضارية.

وإسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦م) ممن ينتمون إلى هذه المدرسة الحضارية في قراءة الفكر الغربي ونموذجه المعرفي قراءة تستند إلى استدعاء تلك القوة الوجدانية الدافعة، واستحضار أسس المنهجية المعرفية التوحيدية. ويدعو الفاروقي في رؤيته الحضارية إلى التثاقف الحضاري مع الحضارات القائمة بصفة عامة ومع الغرب بصفة خاصة، انطلاقاً من الموقف الحضاري الإسلامي القادر على الانفتاح والاستيعاب، ثم التجاوز في ظل ثوابته ورؤاه الأصيلة "... إن حضارتنا الإسلامية مفتوحة غير منغلقة. ولا شك أننا مكلفون بتحصيل العلم أنّى وجد، والاستفادة منه في تعزيز الأمة وتنمية مواردها وازدهارها. فقد حثنا الله تعالى على العلم وتلقيه، وفضّل الذين يعلمون على الذين لا يعلمون، وفرض رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، من المهد إلى اللحد. ودلّ على أن الحكمة

ضالة المؤمن يأخذها أنّى وجدها. وما من دين ولا ثقافة في الدنيا رفعت شأن العلم والتعلم وحثت الناس على طلبه كما فعل الإسلام."[1]

ويطرح الفاروقي عدة شروط للتثاقف الحضاري مع الغرب لا سيما فيما يتعلق بدرس العلوم التي يتفوق فيها في اللحظة الحالية "... أوّلها: إتقان العلم والهيمنة عليه؛ أي الإلمام التام، والتفهم الكامل، لكل ناحية من نواحيه. فالتعرّف السطحي بالعلم لا يكفى، ولا يغني، والاكتفاء به جرم. على المسلم الذى يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته."[2]

ومن الدراسات التى تناولت "النموذج المعرفي الغربي" دراسة: نصر الدين بن غنيسة "قراءة في اثر التمركز الثقافي في نشأة الهوية الأوروبية،"[3] وهدفت هذه الدراسة إلى مراجعة الركائز النظرية والمنهجية للخطاب التاريخي الغربي حين يتناول علاقته بالآخر الإسلامي، وذلك من خلال مراجعة تاريخية لمسار تشكل الهوية الأوروبية، مع التركيز على مدى ترابط النزعة المركزية بأيدلوجيا الحداثة.

أما دراسة علي صديقي "الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل،"[4] فقد اهتمت بعملية الرصد والتحليل للأزمات الفكرية في "النموذج المعرفي الغربي"، مثل الانتقال من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "حساب مع الجامعيين"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣١، مايو ١٩٨٢م، ص٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) ابن غنيسة، نصر الدين. "قراءة في أثر التمركز الثقافي في نشأة الهوية الأوروبية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٥٦، ربيع ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١١٥.

(٤) صديقي، علي. "الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل "، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٥٩، شتاء ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٢٥.

مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها، ومن مرحلة المادية الصلبة المرتبطة بالعقلانية المادية إلى المرحلة المادية السائلة المرتبطة باللاعقلانية المادية، لذا كان التساؤل الرئيسي لهذه الدراسة هو: ما السبيل لتجاوز هذه الأزمة الفكرية، وإنقاذ البشرية من اليأس النفسي والفكري الذى قادها إليه النموذج المعرفي الغربي.

كما اهتم "الوعي الإسلامي" خلال العقدين الأخيرين بالنظر إلى النموذج المعرفي الغربي من خلال تأسيس آليات لدرسه ونقده، لا سيما آليات إبراز "التحيز" المعرفي في هذا النموذج. وهو ما أشار إليه عبد الوهاب المسيرى في تقديمه لبحوث مؤتمر "إشكالية التحيز"؛ إذ رصد فيه مجموعة من التحيزات في النموذج المعرفي الغربي منها: التحيز الطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي؛ تحيز للعام على حساب الخاص؛ تحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي؛ وتحيز للبسيط والواحدى والمتجانس على حساب المركب والتعددى وغير المتجانس؛ وتحيز للموضوعي على حساب الذاتي.

كما قدّم المسيرى (مشروع رؤية نقدية للفكر الغربي)[1] ورأى فيه أن كل من يود أن يطور مشروعاً معرفياً حضارياً مستقلاً عليه أن يبدأ -شاء أم أبى- بنقد المشروع الغربي نظراً لذيوعه وهيمنته، ويمكن لهذه العملية النقدية -كما يراها المسيرى- أن تنجز ما يلي:

- تأكيد نسبية الغرب
- تراجع المركزية الغربية
- أزمة الغرب، وهذه العمليات تنجز من خلال إدراك الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد، وعلم الأزمة، والدراسات النقدية في خصوصية الحضارة الغربية. ومن الدراسات التى يمكن تصنيفها في الخطوة الأخيرة: نظرية

(١) المسيري، عبد الوهاب. "مشروع رؤية نقدية للفكر الغربي "، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٥، يوليو ١٩٩٦م، ص١٢٥.

ماكس فيبر في عملية الترشيد، بوصفها سمة أساسية للحضارة الغربية، والأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية، وتجارب حضارية غير غربية، ودراسة الأسس الدينية والثقافية للعلم الغربي وللمفاهيم الغربية، المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث.

- الإمبريالية بوصفها مقولة تحليلية.
- العلمانية الرأسمالية والاشتراكية.

ومن الدراسات التى اهتمت بتحليل بعض القراءات الإسلامية للنموذج المعرفي الغربي: دراسة عقيل صادق بعنوان "نقد الفلسفة الغربية عند محمد باقر الصدر"،[1] واهتمت هذه الدراسة بتقويم رؤية باقر الصدر للفلسفة الغربية، وانتهت إلى أن أبرز ما انشغل به باقر الصدر هو ما يتعلق "بالمفهوم الفلسفي للعالم"، ومقارنته بين الرؤية الإلهية (الإسلامية) والوضعية (الغربية)، وظهر فيما قدمه "الصدر" تحت عنوان نظرية المعرفة، التى شكلت مقدمة لهذه المسألة كما اتضح في مؤلفيه (فلسفتنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء). كما أشارت الدراسة إلى تهافت المقاييس التى تضعها الماركسية والوضعية المنطقية في رفض الميتافيزيقا، كما أبرزتها قراءة الصدر للأسس التي تقوم عليها كلٌّ من الماركسية والوضعية المنطقية. ورفض باقر الصدر المادية التاريخية في تفسير التاريخ، وذلك لأنها لم تستطع أن تستوعب أصول الدراسة التاريخية، واعتمدت على الرؤية المادية في تفسير التاريخ والمجتمع، ورأى أن هذه الرؤية قاصرة عن فهم مجرى حوادث التاريخ بصورة متكاملة.

أما دراسة بدران بن مسعود "الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري: "نموذج مالك بن نبي"،[2] فقد قدمت معالجة لإشكالية الظاهرة الغربية ومدى صلتها

---

(١) الأسدي، عقيل صادق. **نقد الفلسفة المعاصرة عند السيد محمد باقر الصدر**، (رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، بغداد، ٢٠٠٧م).

(٢) ابن مسعود، بدران. **الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري: "نموذج مالك بن نبي"**، كتاب الأمة، عدد٧٣، رمضان ١٤٢٠هـ.

بالوعي الإسلامي، وبالمشكلة الحضارية في العالم الإسلامي، وذلك من خلال "مالك بن نبي"، متضمنة ملاحظة التطور الذى بلغه الفكر الإسلامي في معالجة هذه المسألة. وقد تناولت الدراسة المنظور الفكري لمالك بن نبي، وموقع المسألة الحضارية منه، وخصائص الظاهرة الحضارية الغربية عنده. وانتهت الدراسة إلى أن هذه الخصائص هي: العالمية المركزية، والمادية، والفعالية، والنزعة الجمالية. كما أشارت الدراسة إلى أن هذه الخصائص تشكلت -كما يؤكد ابن نبي- في إطار زمني وتاريخي غربي، كما أنها مرتبطة بالرؤية الغربية للكون والحياة.

وتناولت دراسة السيد عمر "صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى ومنى أبو الفضل"[(١)] إسهامَ عبد الوهاب المسيرى ومنى أبو الفضل في تفكيك المعايرة الغربية للتحيز وبناء منهاجية بديلة (إسلامية)، وسعت الدراسة إلى تطبيق منهجية التحليل السياقي على عينة من أدبيات المسيرى ومنى أبو الفضل، في محاولة لاستخلاص أوَّلي للمرتكزات المنهجية المعرفية لمعايرة التحيز الثقافي من فكرهما. وقد عالجت الدراسة هذا الإسهام في المحاور التالية:

- الفرضيات التأسيسية لمعايرة مفهوم التحيز الثقافي، وأساسيات تفكيك المعايرة المعرفية الغربية المعاصرة.
- بيان المعالم النظرية للمعايرة البديلة التى يدعوان إلى تأسيسها وتفعيلها.
- استنباط مبادئ تلك المعايرة من عينة عطائهما المعرفي.

وبناءً على ما تقدم تحاول الدراسة الحالية الإجابة على ثلاثة أسئلة أساسية تتلاقى مع عنوان الدراسة وأهدافها، وهى: ما الإطار المرجعي الذى يستند إليه الفاروقي في نموذجه التفسيري؟ ما الدوافع الحضارية للفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي؟ كيف قرأ الفاروقي النموذج المعرفي الغربي، وما أدواته المنهجية المستخدمة في هذه القراءة؟

---

(١) عمر، السيد. "صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى ومنى أبو الفضل"، دراسة مقدمة إلى المؤتمر العربي التركي للعلوم الاجتماعية، أنقرة، ١٠-١٢ ديسمبر ٢٠١٠م.

٢- محددات مفاهيمية

أ- المنهجية:

لغة، المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح، وفي القرآن ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، قال صاحب المفردات: النهج الطريق الواضح، ونهج الأمر وأنهج: وضح، ومنهج الطريق ومنهاجه.[١] واصطلاحاً المنهاجية هي"علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات... أو الوسائط والوسائل التى يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال... والمنهجية مصدراً لابتغاء الرشد... من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال بحيث يُمَكِن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدلال، فالمتابعة واللحاق."[٢]

والمنهجية على هذا النحو تتفاعل مع عوامل أخرى في الإنسان تأثراً وتأثيراً، ويشير ملكاوى إلى ثلاثة عناصر تؤثر في منهجية تفكير الإنسان ووعيه بالواقع "الأول هو المدركات القبلية المستقرة في ذهن الإنسان، وتتمثل عادة بمجموعة المبادئ والقيم التى تتصل بالفطرة، أو تأتى من النظم والظروف الاجتماعية، والثاني هو الأدوات التى يستخدمها والعمليات العقلية والشعورية وملكات الحدس والخيال والإرادة التى يمارسها، والثالث هو الحقائق الموضوعية المرتبطة بالواقع؛ أي خصائصه الكمية والكيفية، وعلاقاته بما حوله. ويتم التفاعل بين هذه العناصر في العقل الإنساني الذى يقوم بتنظيمها ضمن ما يسمى بالخبرة الإنسانية، وهذه الخبرة هي المضمون الذى يستخدمه الوعي لفهم الواقع الطبيعي والاجتماعي، وإدراك موضوعاته وظواهره، وتفسيرها وبيان دلالاتها

---

(١) الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م، ص٨٢٥.

(٢) أبو الفضل، منى عبد المنعم. **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٨.

وإمكانات توظيفها في الفهم والسلوك."[1]

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى التفاعل الذي تم بين الفاروقي والحضارة الغربية؛ إذ التقى بها في فترة مبكرة من حياته، واهتمّ باستيعاب النموذج المعرفي الغربي في أصوله وفروعه، حيث درس في الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم جامعة إنديانا، ثم جامعة هارفارد، ثم جامعة ماكجل بكندا، وجامعة شيكاغو، ثم جامعة سراكيوز، وأخيراً جامعة تِمْبِل بفلاديفيا. وقضى سنتين في كلية اللاهوت وتعرف عن قرب على الفكر الديني المسيحي في الغرب، وألّف كتاب الأخلاق المسيحيةChristian Ethics . هذا بالإضافة إلى دراسته التأصيلية ودرسه للإسلام والعلوم الشرعية في الأزهر الشريف (١٩٥٤-١٩٥٨م) واستيعابه لعلوم الشريعة وفقهها. هذه العوامل مجتمعة شكلت فكر الفاروقي وعقله العلمي، وأثّرت بشكل واضح في تصوره الفكري، ورؤيته الحضارية، ومنهجيته، وقراءته المعمقة للفكر الغربي وفلسفته وأصوله ومسلماته، وجعلته أكثر اتصالاً ومعرفة بحقيقة ما يحمله النموذج المعرفي الغربي من قضايا وطروحات وتناقضات وإشكالات متباينة، نعرض لبعضها في هذه الدراسة، من خلال وقوفنا على أدواته في التعامل مع النموذج الغربي.

وقد أثر ذلك التفاعل على التكوين العقلي والمنهجي للفاروقي؛ إذ جمع بين بعدين رئيسين الأول: البعد الفلسفي، حيث حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة عام ١٩٤١من كلية الآداب والعلوم بالجامعة الأمريكية ببيروت، ثم حصل على ماجستير "الفلسفة" عام ١٩٤٩ من جامعة إنديانا، ثم درجة الماجستير في "الفلسفة" أيضاً من جامعة هارفارد عام ١٩٥١. أما رسالته للدكتوراه فكانت بعنوان "نظرية الخير، الجوانب الميتافيزيقية والقيم الابستمولوجية للقيم" حيث حصل بها على درجة الدكتوراه عام ١٩٥٢ من جامعة إنديانا.

---

(١) ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص١٢٠.

أما المكون الثاني لعقل الفاروقي فهو: البعد الشرعي الذى تمتد جذوره إلى نشأته العائلية (المسجد ووالده)، ثم أراد أن يكون هذا التكوين الشرعي على علم ودراسة، فاتجه إلى مصر للحصول على دراسات ما بعد الدكتوراه في الأزهر لمدة أربع سنوات (١٩٥٤- ١٩٥٨)؛ إذ قام بدراسة العلوم الشرعية بطريقة مكثفة خلال هذه الفترة، مما أسهم بشكل أساسي في تحديد رؤيته الفكرية التى جمعت بين ثلاثة رؤى أساسية استوعبها الفاروقي ورسم من خلالها تصوره الفكري الحضاري.

وفي ضوء هذا التكوين المنهجي المتعدد للفاروقي بين درسه المنهج الغربي، والمنهج الفلسفي التحليلي التأملي، ومنهج الدراسات الشرعية الإسلامية، هذا بالإضافة إلى تمرسه في علم مقارنة الأديان ودراسته وتدريسه للعلوم اللاهوتية المسيحية. كل هذه العناصر شكّلت ما يمكن أن نطلق عليه في لفظه ومعناه "العقل الفاروقي"، الذى انشغل بالهمّ الإسلامي من خلال أفق يتسم بالرحابة والتأمل الصادق والإنجاز الإيجابي الملموس والبصيرة الحضارية.

وهذه الدراسة محاولة لتحليل بعض القواعد والأسس التى انطلق منها الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، والأدوات المستخدمة في تلك القراءة، والتي نطلق عليها "المنهجية".

ب- النموذج المعرفي Paradigm:

من خلال تتبع عام لدراسة توماس كون "بنية الثورات العلمية" في نسختها العربية نلاحظ أنّ كون استخدم مجموعة من التعبيرات الفلسفية للدلالة على مصطلح "النموذج المعرفي" أو كما سمي في طبعته العربية الأولى "النموذج الإرشادي". ومن هذه التعبيرات "التصور الذهني المسبق"، و"فهم العالم"، و"التعميمات والمفاهيم"، و"القيم والتصورات"، و"التعميمات الرمزية". ورغم أن المصطلح استخدم في أكثر من اثنين وعشرين معنى للدلالة على مفهوم "النموذج المعرفي" إلا أنه كان أكثر استخداماً لمعنيين رئيسين يعبّران عنه، "فهو

من ناحية يعبّر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته، ومن ناحية أخرى إلى عنصر منفصل في هذا المركب الجامع وهو الحلول الواقعية للألغاز."[١]

كما نجد أن ما قدمه "كون" حول مفهوم النموذج المعرفي يشير إلى: توافر إطار تفسيري عام لجماعة علمية محددة أو مجتمع علمي معين،[٢] ويتضمن هذا الإطار التفسيري عدة عناصر أبرزها، المفاهيم ، التعميمات الرمزية، والمستوى الميتافيزيقي (المسلمات)، والقيم، ويركز "كون" أيضاً على قيم التآلف والانسجام بين هذه العناصر بعضها بعضا داخل الحقل المعرفي لهذه الجماعة العلمية.

ويتداخل مفهوم "رؤية العالم" مع مفهوم النموذج المعرفي، وقد تتبع ملكاوى هذا المفهوم ونشأته عند "إيمانويل كانط" (١٧٢٤-١٨٠٤م) و"وليلهام دلثاي" (١٨٣٣-١٩١١م) وغيرهم من المفكرين والفلاسفة، وتوصل إلى أن رؤية العالم هي "مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية التي تمكننا من فهم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينهما."[٣] من ناحية أخرى فإن "رؤية العالم" تساعد في عملية التحليل والتفسير للظواهر الإنسانية المختلفة، بوصفها وحدة تحليل، كما "أنها تعيننا على تفسير التنافس بين النظريات والمبادئ العامة والخاصة ببعض المجالات المعرفية نتيجة توجهات المتخصصين والعلماء الذين يصوغون هذه النظريات والمبادئ."[٤]

---

(١) كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد١٦٨، ديسمبر ١٩٩٢م، ص٢٤٤.

(٢) يتألف المجتمع العلمي/ أو الجماعة العلمية الذي يقصدها كون من "مجموعة من الممارسين لتخصص علمي محدد. ويكونون قد مروا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتنشئة المهنية،... ويستوعبون خلال هذه العملية ذات الأدب التقني، ويفيدون منها نفس الدرس." انظر:
- المرجع السابق، ص٢٤٦.

(٣) ملكاوى، فتحي حسن. "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد٤٢-٤٣، ٢٠٠٦م، ص٩٦.

(٤) المرجع السابق، ص٩٢.

ويقترب من "النموذج المعرفي" اصطلاح آخر هو "النظام المعرفي" Cognitive system، ويقع هذا الاصطلاح في ميدان علم اجتماع الثقافة، وعلم اجتماع المعرفة، وفي علم النفس الاجتماعي، ويفترض نظرياً "أنَّ لكل مجتمع ولكل شخص "نظاماً معرفياً" خاصاً به يتكون من مجموعات من عناصر المعرفة أو المعتقدات التى يستند إليها المجتمع أو الشخص في تعرفه على العالم من حوله وفي تعامله مع هذا العالم، أو التى تتكون منها (في حالة المعتقدات) عقيدته الكلية... ويتكون النظام المعرفي من: نظم معرفية جزئية تتشكل من تفاعل: المعلومات والمفاهيم والتصورات الذهنية لكي يتكون من هذه النظم الجزئية الفرعية في النهاية "النظام المعرفي" الكلي أو الشامل الذى يتميز به مجتمع أو فرد بعينه."[(١)]

واهتم عبد الوهاب المسيرى باصطلاح "النموذج المعرفي" وتحديد ماهيته وطرق تكوينه، وعناصر تشغيله، ومحتواه ومضمونه، ويعرف المسيرى النموذج بأنه "بنية فكرية تصورية يجردها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، أو ينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يقال عنها أحياناً "عضوية".[(٢)] أما "المعرفي" فيوصف بأنه "ما يتعامل مع الظاهرة من منظور كلى ونهائي."[(٣)]

ويرى المسيري أن لكل نموذج بعده المعرفي؛ أي إن خلف كل نموذج معاييره الداخلية، التى تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي،

---

(١) خشبة، سامي. **مصطلحات فكرية**، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٤م، ص٥٧٩.

(٢) المسيرى، عبد الوهاب. موسوعة **اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ج١، ١٩٩٩م، ص١٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٢.

وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة، التى تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبى من منظوره. فهي باختصار مسلّمات النموذج الكلية أو مرجعيته التى تجيب على الأسئلة الكلية والنهائية، ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: أيكون كامناً فيه أم مفارقاً له؟[1]

والنموذج المعرفي وفقاً لما تقدم يحمل رؤى الإنسان الفيزيقية والميتافيزيقية، ونظامه القيمي وعلاقاته المعيارية، ومصادر تشكيل معرفته، وإطاره المرجعي، وهذا يجعل النموذج أداة تحليلية يمكن من خلالها إدراك جوهر الظاهرة وفروعها، ويساهم في عملية التفسير بصورة أساسية.

ثانياً: محاور الدراسة

١- الإطار المرجعي عند الفاروقي

كلمة "مرجعية" تعنى الفكرة الجوهرية التى تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التى لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، "فهي ميتافيزيقا النموذج". والمبدأ الواحد الذى تُرد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها.[2]

وإسماعيل الفاروقي -موضوع الدراسة- ينتمي إلى أصحاب "المرجعية النهائية المتجاوزة" والتى تستند إلى فكرة "التوحيد" للإله المنزه عن الشرك والمادة، "وعن الطبيعة والتاريخ، الذى يحركهما، ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التى تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى. فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه، وكرّمه واستأمنه

---

(١) المسيرى، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، القاهرة: دار الهلال، كتاب الهلال، عدد٦٠٢، فبراير ٢٠٠١م، ص٢٠-٢١.

(٢) المسيرى، **موسوعة اليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤.

على العالم واستخلفه فيه؛ أي إنّ الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الإمامة والاستخلاف."[1]

والتوحيد عند الفاروقي هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان وللزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها، ومن خلاله يفسر الأحداث والوقائع، ويستنبط منه نظام القيم والمعرفة والأخلاق، وتقوم هذه "الرؤية التوحيدية" للفاروقي بدور المرجعية والأداة التحليلية في التفسير داخل الإطار الكلي، وتعتمد بدورها على عدة عناصر مفسرة هي:

أ- الثنائية:

وهذا المبدأ يقسم (الكون) العالم إلى نوعين متمايزين "إله، ولا إله. خالق ومخلوقات. أما نظام الإله فهو قاصر على الله سبحانه وتعالى وحده، فهو وحده الرب السرمدي، الذى لا بداية له، ولا نهاية. وهو الخالق، المتعالي، المتفرد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك... ونظام الخالق مغاير تماماً وبشكل مطلق لنظام المخلوقات، من حيث الكنه، والكينونة، ومن حيث الوجود والوظيفة. ومن المستحيل على الإطلاق أن ينصهر أحد هذين النظامين في الآخر، أو يحل فيه أو يختلط به، أو أن يتحد أحدهما بالآخر. فمن المحال أن يتحول الخالق إلى مخلوق، ولا أن يتسامى المخلوق ليصير ويتجلى في صورة الخالق بأي منطق، ولا بأي شكل كان."[2]

ب- التصوّرية:

وهو العنصر الثاني داخل الإطار التوحيدي الكلي الذى يتبناه الفاروقي، ويقصد به أن "العلاقة بين نظامي الخالق والمخلوق فكرية تصورية في طبيعتها، وركيزة مرجعيتها في الإنسان هي ملكة الفهم. ويشمل الفهم بوصفه أداة للمعرفة،

(١) المرجع السابق، ص٥٤.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، تحت الطبع، ص٤٦-٤٧.

ومستودعاً لها: كافة الوظائف المعرفية كالذاكرة والتخيل والملاحظة والحدس والإدراك... وكل البشر فطروا على الفهم بدرجة تكفى لمعرفة المشيئة الإلهية بواحدة من طريقتين أو بكلتيهما: الوحي المنزل من عند الله تعالى، واستنباط تلك الإرادة من ملاحظة السنن الإلهية في الكون التى لا تتبدل ولا تتغير."(١)

ت- الغائية:

ويقوم هذا المبدأ على اعتقاد غائية الكون وهو ضد العبثية والصدفية والفوضى، بمعنى "أن الكون له غاية خلقه خالقه من أجلها... فالعالَم كَوْنٌ مترابط ومنتظم ومتناغم، لا تفاوت فيه ولا فطور تتحقق فيه إرادة خالقه على الدوام... هذا باستثناء الإنسان فيما يتعلق بالأوامر التكليفية الإلهية الموجهة إليه. فالعمل الإنساني الأخلاقي لا يتوافق بالضرورة مع الإرادة الإلهية لكونه في جوهره عملاً يرتكز على التدبر الحر الإرادي المقصود. أما الإنسان في بعده الجسدي فهو متكامل مع بقية المخلوقات، وخاضع للسنن التكوينية، وغير مختار في الاستجابة لمقتضياتها."(٢)

ث- القدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع:

يرتبط هذا المبدأ بالحلقة الثانية في سلسلة الإطار التفسيري عند الفاروقي وهى الغائية، "فإن سنن الله تعالى في الخلق، ومنطق الخلق يقتضى إمكانية تحقيق غايته في الزمان والمكان في هذه الحياة الدنيا، فيما بين الخلق واليوم الآخر. ولا بد أن يكون الإنسان بوصفه فاعل الفعل الأخلاقي قادراً على تغيير ما بنفسه... وأن الخليقة لا بد وأن تكون طيّعة وقابلة للتحول وللتغيير في جوهرها وهيكلها وشروطها وعلاقتها بالفعل الأخلاقي الإنساني كشرط لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له... والخليقة بعمومها مؤهلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود

---

(١) المرجع السابق، ص٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٨.

الاستطاعة في الفضاء المكاني والزماني الذى تعيش فيه الإنسانية على هذه الأرض."[1]

جـ- المسؤولية والمحاسبة:

وهذا المبدأ هو نتيجة لما تقدم من تكليف الإنسان بتغير نفسه، والمجتمع والبيئة بما يتماشى مع الأمر الإلهي، وهو ما يتطلب أن يكون الإنسان حراً وقادراً على القيام بهذا التكليف، ويترتب على هذه المقدمات المسؤولية والحساب "فالالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤولية والحساب... ومبدأ المحاسبة متأصل في طبيعة المعيارية نفسها، وهو مبدأ قرآني كلى يمثل الأساس الذى يقوم عليه النظام الأخلاقي الديني الإسلامي برمته."[2]

حـ- النموذج المعرفي التوحيدي والنظام الكوني:

يوضح الفاروقي في هذا المبدأ علاقة بين التوحيد بوصفه: "رؤية تصورية ونظاماً معرفياً" بالحقيقة الاجتماعية والوجودية، وعلاقاته بالأشياء والإنسان، مبرزاً الارتباط بين النظام القيمي التوحيدي والظاهرة الطبيعية بخصائصها المادية والذي يتمثل في الضبط القيمي الذي يقدمه النموذج التوحيدي للظاهرة المادية، ويؤكد في هذا المجال المعرفي على حقيقتين كونيتين هما:[3]

- الظاهرة الطبيعية حقيقية لا تنكر قط، لكنها ليست كل ما في الوجود. فالوجود ليس كله مادة محسوسة خاضعة لقوانين المعرفة الحسية، فهنالك ملكوت واسع من الظواهر المعنوية. فالقيم لا تحس ولكنها موجودة بوجود أقوى وأغنى من وجود الأشياء. فهي فاعلة محركة، بينما الأشياء والطبيعة جامدة متحركة. وليس صحيحاً أن المعرفة لا تعرف يقيناً، بل

---

(١) المرجع السابق، ص٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥١.

(٣) الفاروقي، إسماعيل. "نحن والغرب"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١١، سبتمبر ١٩٧٧م، ص٣٢-٣٣.

إن لها عِلْماً لا يقل شأنه عن العلوم الطبيعية: له ضوابطه ومنهجه، وله أحكامه وله تاريخ حافل طويل.

- كما أن رغبات الإنسان هي أحوج ظواهر الطبيعة إلى الانقياد بالقيم المعنوية، لأنها أكثرها ميلاً إلى الطغيان، وإفساد نفسها بنفسها كلما تعدّت الحدود التى ترسمها لها القيم. لذلك يوجب التوحيد علينا أن نلجم رغباتنا بلجام القيم، وألّا نشبعها إلا بعد التأكد من أن إشباعها المطلوب لا ينتهك قيمة ولا يتعدى حدّاً. فالشريعة ليست إلا تطبيق القيم على الظواهر الطبيعية. وهى حقّة وصادقة مرتين: مرة بالتنزيل ومرة بالفعل. فهي تعرف يقيناً، ولذلك هي خير معيار لكل شئ هذا في مقابل ما أدعته المسيحية أن الطبيعة شرٌّ كلها، ليست السعادة في الإسلام سعادة إشباع رغبات، بل سعادة تحقيق الذات كلها من رغبة طبيعية، وبشوق روحي. وهذا الانقياد للقيم لا ينطبق على الفرد فحسب، بل على الجماعة -أيضاً-... ولا سيطرة للإنسان على الطبيعة ولا تنافس عليها مع أخيه الإنسان. إنما استثمار للطبيعة بتعاون الإنسان مع أخيه الإنسان وبالتواصي والتآخي والمعروف.

٢- معالم منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي

اعتمدنا في استخلاص هذه المعالم الأساسية في قراءة النموذج المعرفي الغربي عند الفاروقي على قراءة تحليلية للنص الفاروقي -المتوفر لدينا- متتبعين الآثار والأصول والتجليات التي طرحها في كتاباته، وقد اهتم بصورة أساسية بالظلال والتمثلات للنموذج الغربي مع تقديم نظرة تحليلية للمبادئ والقيم الحاكمة في هذا النموذج والتصورات الكلية له ومسلّماته، والتي نشير إليها في العناصر التالية:

أ- السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي:

أدرك الفاروقي العوامل الفكرية والاجتماعية التى أخرجت النموذج

المعرفي الغربي إلى الوجود، بوضعيته المادية على هذا النحو، مبيناً دور الكنيسة المحوري (السلبي) في هذه النشأة، والصراع بين التيارين المثالي والوضعي؛ إذ يرى الفاروقي "أن معتنقي المذهب العقلي في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد أقاموا نظاماً عظيماً للفكر، حاولوا بمقتضاه إعادة تأسيس الدعامة الأولى للثقافة الغربية والمسيحية على أساس عقلي. ولقد كان معظم الأوروبيين الغربيين ينظرون إلى الثورة الفرنسية على أنها الحركة الظاهرية التى أدت إلى تدعيم ذلك النظام، وحاولت أن تضفي عليه الصبغة العالمية، ولقد كان فشلها اللاحق يمثل كلاً من العلة والمعلول لظهور مذهب النزوع إلى الشك، الذى كان قد شنّ معركة قاسية على مدى قرون عديدة من قبل ضد سطوة الكنيسة. ولقد تم خوض تلك الحروب الطويلة القاسية في مجالات العلوم الطبيعية، وبصفة رئيسية علم الفلك وعلم الكون، حيث كان كلٌّ من الكنيسة والكتاب المقدس، يعتنقان آراء تتعارض مع ملاحظات العلوم التجريبية؛ ولقد نجح ذلك النزوع إلى الشك في هدم المذاهب التى اعتنقتها الكنيسة حول الكون، وأيضاً النظم العقلية التى بالرغم من منطقيتها كانت لا تزال تؤمن بصحة المبادئ الرئيسية للمسيحية."(١)

ومن ناحية أخرى تأثرت نظرة أوجست كونت الوضعية بالتطورات التي شهدها العقل الأوروبي لا سيما في فترة تراجع دور الكنيسة والاستبداد الديني؛ إذ "شهد أوجست كونت تلك الفترة القصيرة التى سيطر فيها العقل، باعتبارها الفترة التى نجحت فيها أوروبا في إنهاء الطغيان الفكري للكنيسة، ولكنه عندما كان يتطلع إلى المستقبل، كان يشعر بالتفاؤل، ويستطيع أن يتنبأ بظهور فجر عصر جديد، عصر العلم الإيجابي، الذى يستطيع فيه الإنسان -بعد تحرره النهائي من كل الإيمان الساذج والأفكار الجازمة- أن يأخذ مكانه في العالَم، ويكون بدوره قد تحرر من الإثنين. ومن ثم فإن الإنسان طبقاً لـ"كونت" يجب أن يطبق العلم لتنظيم حياته ذاتها، ومثلما طبق الطب على وجوده الفردي المادي، يجب

(١) الفاروقي، إسماعيل. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة الإسلامية**، رسائل إسلامية المعرفة (٥)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٨.

أن يبتدئ في تطبيق العلوم الاجتماعية على سلوكه الاجتماعي، وعلى سلوك الجماعة ككل، وطبقاً لأب العلوم الاجتماعية في الغرب، فإنَّ العلوم الطبيعية تحوز على ميثودولوجيا الحقيقة التى لا يمكن وضعها موضع الشك. ونظراً لأنه قد تم تطبيق تلك العلوم في النطاق المادي، فقد حان الوقت الآن لأن يمتد ذلك النجاح إلى نطاق العلاقات الإنسانية."(١)

والمرحلة الأخرى التي أثرت في تشكيل النموذج المعرفي الغربي من وجهة نظر الفاروقي هو ما تعرض له العقل الغربي من صدمةٍ في الحرب العالمية الأولى؛ إذ" اصطدم الفكر الديني بالحرب العالمية الأولى، ودعا إلى الانسحاب والانعزال عن العالم، ورأى الخلاص في القفزة العمياء إلى المسيح، والسكون إليه وفيه وجودياً -وذلك حسبما رآه المفكر الديني الأول كيركجارد- ولكن عند صدمته بالحرب العالمية الثانية اضطر إلى التدخل... وما إن وضعت الحرب أوزارها حتى ظهرت الدعوات التى تنادى بالتخلص من الدين ومن كل عنصر ما ورائي مطلق؛ إذ يكمن الشر والاستبداد في الماورائية والإطلاق بالذات."(٢)

وفي الوقت نفسه انتشر الفكر الوضعي، وظهر تحديه للمسائل الفلسفية، بدعوى أن مسائل الفلسفة كلها مسائل لغوية تفتيتية، لا جوهر لها سوى ما وضعه المتكلمون من معان ألصقوها بالكلمات التي يتفوهون بها، وبالفعل عمّ فكر فيتجنشتاين جميع دوائر الفلسفة في العالم الغربي، فأصبحت الوضعية المجردة -أي التقنية- مدار الدراسة العلمي في الطبيعة وهدفه الأول والأخير، والوضعية المنطقية مدار الدراسة في الفلسفة وحقولها، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأخيراً في الفكر الديني نفسه.(٣)

---

(١) المرجع السابق، ص٨-٩.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. "التحرك الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٩، مايو ١٩٨٤م، ص١٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٦.

ويرى الفاروقي أن أهم جوانب اتفاق الفكر الغربي مع المسيحية الأوروبية تتمثل في موضعين أساسيين هما "عزل العقل وإحلال الشعور مكانه كمنهج للمعرفة، ذلك أن العقل لا يسوّغ التثليث، والتجسيد، وصلب الإله، وموته، وإعادته إلى الحياة، وتخليص البشر بتعذيبه، إنما الشعور المسيحي يسوغ ذلك عند المسيحيين المؤمنين بهذه الأركان، وثانياً أن الخطيئة الأصلية وسقوط البشر أجمع، بالضرورة الناتج عنها أفسد جبلة الإنسان، بحيث أصبحت لا يرجى منها خير، وعجزت بالكلية عن الإتيان به حتى لزم أن يتجسد الإله ويكفّر عن الإنسان خطيئته، ويحدث له خلاصه. وبالتالي فالزمان والمكان؛ بل والخلق كله فاسد وساقط، لا يستغرب من قيامه على تعارك جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي يتألف منها، بعضها مع بعض دون جدوى أو نهاية."[1]

وفي ضوء هذه العوامل والمؤثرات لا سيما المؤثر الديني نشأ الفكر التنويري الغربي في ظل هذه العوامل والمؤثرات مما أنتج ردود فعل معرفية قائمة على التمرد على العقل المعرفي الكنسي بالأساس، والانتقال إلى عقل جديد هو العقل النقدي، وفي الوقت نفسه تبلور النموذج المعرفي الغربي مستمداً أصوله من الفلسفة اليونانية والإغريقية لا سيما في نزعتهما المادية بعد حالة الفراغ الذي تسببت المسيحية في إيجاده خلال العصور الوسطى.

ب- المسلّمات الأساسية للنموذج المعرفي الغربي:

حدد الفاروقي أبرز المسلمات التي يقوم عليها النموذج الغربي وهي النزعة الشكوكية، مبيناً أبعادها المعرفية في العقل والتصور الفكري الكلي الذي يحمله التصور الغربي، ويرى بأن هذه النزعة الشكية هي الأساس المعرفي الذي ساهم في بناء كثير من القيم في النموذج الغربي، بدءاً من عصر التنوير الأوروبي، ويؤكد على مخاطر النزعة الشكوكية التي "تفاقمت بدرجة بالغة الخطورة في عالم اليوم عامة، وفى الغرب بوجه خاص. وباتت تلك النزعة هي المبدأ السائد

(١) الفاروقي، **التحرك الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص١٥.

في أوساط المتعلمين، فضلاً عن شيوعها في أوساط العوام المحاكين للمثقفين في مجتمعاتهم. ويعود هذا الانتشار المشهود جزئياً إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني. وروَّج الغرب تعريفاً للعقل الديني على أنه العقل الملتزم بتعاليم الكنيسة ورؤيتها. وفقدت الكنيسة في رأى التجريبيين حجيتها ومرجعيتها في تعليم الحقيقة من أمد طويل. بل إن الكنيسة لم تكن يوماً ما أملاً لحيازة مثل تلك المرجعية والحجية."[1] ويقوم المذهب الشكي على مجموعة من الافتراضات والاعتقادات المعرفية الأساسية هي:[2]

- لا شئ يعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعية. وفى العلاقات الإنسانية، الظاهرة الطبيعية هي الرغبة.
- الظواهر الأخلاقية لا تُعرف حقيقة. فهي دائماً وأبداً مشكوك فيها لا تُعرف بشرٍّ حق ولا خيرٍ حق.
- لا يجوز للإنسان أن يدّعي أن سلوكاً ما خيرٌ من سلوك آخر، إلا إذا أدّى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين.

ويربط الفاروقي بين نظرة المسيحية وتصورها لطبيعة الإنسان، وتأصيلها للمذهب الشكي في مبحث الأخلاق الذي قام أصلاً ضد معتقداتها ومضامينها المعرفية، وكانت سبباً في نموه وازدهاره؛ إذ "باركت المسيحية مذهب الشك الأخلاقي، وذلك باعتقادها أن الإنسان مخلوق ساقط بنيت جبلته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله. فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفجور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان. أرادت المسيحية أن تبرهن على ألوهية المسيح، فرأت أنه يلزم للاقتناع بعملية التخليص التى قام بها الإله بتجسمه في المسيح وصلبه، أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخليص نفسه

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٨٥.

(٢) الفاروقي، **نحن والغرب**، مرجع سابق، ص٢٢.

بفعله. لذلك حطّت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتفقت مع مبدأ الشك بأن سلوك الإنسان لا حقيقة معنوية أو قيمية فيه."[1]

ورغم تأكيد الفاروقي على بعض الجوانب الإيجابية لهذا المبدأ الأساسي (مبدأ الشك) في النموذج الغربي مثل احترام الذات الإنسانية وحمايتها، وهو ما أدى إلى توثيق روابط الاجتماع الغربي، وذلك للاتفاق على ضرورة التعاون من أجل إشباع رغبات الذات، إلا أن ذلك أدى في الوقت نفسه إلى مجموعة من الآثار السلبية التي تأصلت في الشخصية الغربية وأهمها:[2]

- غالى الغرب في رعاية الذات الإنسانية وحمايتها، بأن ألّهها وجعلها وحدها الحقيقة، فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر.
- عرف الغرب عصبيتين: عصبية القوم على الفرد وعصبية القوم على القوم. أدت الأولى إلى انحسار الشخصية الفردية بضرورة تطبعها بطابع الجماعة، إلى أن أصبحت التربية عندهم لا معنى لها سوى التشبيه الاجتماعي Socialization، والتثقف الاجتماعي Acculturation، والتوحد الكيفي الاجتماعي Homogenization، والتكامل الاجتماعي Adjustment. وأدت الثانية إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان بالجملة أي بالملايين.
- غالى الغرب في استغلاله للطبيعة. فبالرغم من ازدهار العلوم الطبيعية على كافة أنواعها وتقديم التقنية في خدمة الإنسان، فإن تأليه الرغبات ومنع العنف ضد الزملاء النمور أدى إلى اغتصاب الإنسان للطبيعة؛ أي إلى استثمار الطبيعة وتطويع قواها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي، دون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معاً ويخضعهما لقيمه وأوزانه. فكان تلويث الموارد الطبيعية ونهب الثروة الأرضية بلا حساب مما أدى بدوره إلى قلب توازن الطبيعة في كثير من الحقول.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

والنزعة الشكية التي يشير إليها الفاروقي ليست خاصة بالفكر الغربي الحديث أو المعاصر، وإنما ترجع في جذورها إلى القرن الرابع قبل الميلاد؛ إذ قامت في مواجهة تفسير الواقع عن طريق التأملات العقلية، كما ظهر عند السفسطائيين ومن جاء من بعدهم من الشكاك الأول مثل بيرون، وإينسيديموس وكارنيادس وغيرهم، ثم ظهرت في الفلسفة الحديثة عند باسكال وهيوم وكانط، وبذلت جهوداً في تقويض الإيمان الدينى بالمفهوم الكنسي.

ت- نقد العلوم الاجتماعية الغربية وإدراك التحيز:

شمل هذا النقد للعلوم الاجتماعية عدة جوانب لا سيما ما يتعلق بالمنهج ذاته الذي نادى منذ البدء بفصل العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وهو ما أثّر بوضوح على مكانة هذه العلوم من ناحية، وأحكامها ومناهجها من ناحية أخرى، ثم تفريغها من المضامين الإيمانية بصورة تامة: "... وكانت النتيجة: هي استحواذ الحقائق الواقعية لكل مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به. لقد أدى مبدأ الواقعية، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع. ومن ناحية أخرى، فإن منح الغرب العلوم الإنسانية مكاناً خارج نطاق العلم قد أعفى تلك العلوم من التشدد الخاص بالموضوعية، وبإنزالها إلى المرتبة الدنيا حتى لا تطالب بالموضوعية العلمية، أو حيث لا يمكن إحراز تلك الموضوعية أبداً، فإنها قد أصبحت عرضة للهجمات من مذاهب النسبية، والتشكك والذاتية، مما ساعد على إبطال أثرها بصفة أكبر وإفساد قوة متضمناتها (أي الإيمان، والعقيدة، والأمل، والخير، والواجب، والجمال،...) في تقرير الحياة والتاريخ."[1]

كما اهتم الفاروقي أيضاً بنقد بعض الدعاوى التي طرحها النموذج المعرفي الغربي الخاصة بنتائج العلوم الاجتماعية الغربية، لا سيما ما يتعلق بالموضوعية والمحايدة، وهو التناقض الذي يقع فيه المنهج الاجتماعي الغربي، ففي الوقت

(١) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص١٩.

الذي يؤكد فيه نسبية الحقيقة الاجتماعية، فإنه يؤكد من ناحية أخرى موضوعية وحيادية نتائج العلوم التي تختص بدراسة هذه الحقيقة عنده؛ إذ "يدعى الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بالصفة العلمية لأنها محايدة، وتتعمد تفادى الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك يعد إدعاء غير ذي جدوى؛ فإنه ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقتها القيمية، ومن ثم فإنه بدلاً من الامتناع عن تحليل الناحية القيمية الذى لا يمكن تطبيقه على أي حال، والسماح للاعتبارات القيمية أن تقرر الاستنتاجات بطريقة سرية، سوف يتولى أحد العلماء الصادقين القيام بعمل جميع التحليلات بطريقة صريحة، ذلك العالم الذى لن يدعى أبداً التحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنه في الحقيقة يعنى المجتمع الغربي، أو يدعى التحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعنى المسيحية، أو يدعى التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه في الحقيقة يعنى بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية."[١]

ثم انتقد الفاروقي الاتجاه الذي أطلق دعوى "أن ما كان تطبيقه ممكناً بالنسبة للطبيعة قد تم افتراض إمكانية تطبيقه بالنسبة للإنسانية؛ أي بالنسبة لكل من الفرد والمجتمع، فإنّ كليهما يمثل الطبيعة، ويجب إخضاعها لنفس الأساليب، إن لم يكن لنفس قوانين فهمها."[٢]

وقد أدى ذلك الخطأ الجوهري في تعريف حقائق العلوم الاجتماعية والتعرف عليها إلى ظهور خطأ آخر هو أن أى شخص يقوم بالملاحظة يكون في إمكانه وضع القوانين التى تتحكم في الحقيقة الاجتماعية لو أنه اتبع القواعد العلمية بطريقة مدققة؛ ولكنه يجب أن يتأكد من إبطال أى نوع من التحيز الشخصي والامتناع عن إصدار أي حكم سابق، فالحقائق يجب أن تدرك لتتحدث عن

(١) المرجع السابق، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣.

نفسها. ولقد ساد الاعتقاد أنه بمقتضى ذلك التشدد لن تستطيع الحقائق إلا أن تكشف عن أسرارها وهكذا تصبح خاضعة للمعالجة العلمية.(١)

كما انتقد الفاروقي العلماء الغربيين في تأكيدهم على الموضوعية رغم تحيزهم الكامن في خطوات منهجيتهم ونتائجها "حيث كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلنوا أن أبحاثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيداً أنهم يدينون بالتحيز وأنها غير مكتملة،... إن العقل الغربي، بالرغم من التقدم المفاجئ في علم القيم الفينومينولوجي، كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان والحضارات والثقافات الخاصة بالشعوب الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق لو أنه سيتم فهم تلك الحقائق على الإطلاق."(٢)

ويؤكد الفاروقي على البعد الذاتي للباحث ودوره في إدراك الحقائق مما ينتفي معه صفة الموضوعية، ففيما يتعلق بإدراك القيم "نجد أن الشخص القائم بالملاحظة هو الذى يؤكد الحقائق أو يتعاطف معها بطريقة فعلة سواء أكان مؤيداً أو معارضاً، وإدراك القيم يعد في حد ذاته تقريراً لتلك القيم؛ أي إنه يحدث فقط عندما يتم تفهم القيم في واقع الحياة. وبعبارة أخرى، فإننا لا نستطيع القول أنه قد تم إدراك القيمة إلا إذا كانت قد حركت، أو أثرت في أو أثارت عاطفة أو شعوراً في الشخص القائم بالملاحظة وفقاً لما تتطلب طبيعتها، ويعتبر إدراك القيم شيئاً مستحيلاً لو لم يتم إحداث ذلك التأثير من خلال قوتها المقررة أو إغرائها المؤثر، ولكن ذلك ليس من الممكن حدوثه بدون إعداد من قبل الشخص القائم بالملاحظة الذى سوف يمر بذلك التأثر، وبدون التعاطف الوجداني مع الشئ. إن اتجاه الشخص القائم بالدراسة تجاه الحقائق موضع الدراسة يقرر نتيجة تلك الدراسة، وذلك هو السبب في أن الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعية للمجتمع الغربي التى يقوم بها العلماء الغربيون تتسم

---

(١) المرجع السابق، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٤-١٥.

بالضرورة بالصفة "الغربية"، وليس من الممكن أن تكون نماذج تحتذى لتطبيق دراسات على المسلمين أو مجتمعاتهم."[1]

وينتقد الفاروقي تشكل الذهن الغربي الذي يقوم على التعميم وإهمال الخصوصيات الثقافية والدينية والبعد الديني والأخلاقي على وجه الخصوص، وهي العناصر الأساسية المكونة للظاهرة الإنسانية حتى في أقل المجتمعات تحضراً "... إن الطالب الغربي الذى يدرس طبيعة الإنسان والمجتمع لم يكن في حالة تجعله يدرك أنه ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني، قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، ومن ثم خاضعة للقياس؛ فإن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر "طبيعية" على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي الروحي، وتقررها إلى درجة فائقة؛ وتلك العناصر لا تعد بالضرورة بمثابة نتائج لازمة لعناصر الطبيعة أو قابلة للاستنتاج من تلك العناصر، وهى لا تتسم بالتماثل العالمي في الجماعات الإنسانية، بل إنها تعتمد على التقاليد والثقافة، والدين، والأولويات الشخصية والجماعية التى ليس من الممكن أبداً وضع تعريف شامل لها، وبمقتضى كونها روحية، فإن تلك العناصر ليس من الممكن عزلها أو فصلها عن أصولها الطبيعية، وليس من الممكن أبداً إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذى يعرفه العلم، وهو الأسلوب الكمي."[2]

ويشير الفاروقي إلى تقسيم آخر وفصل بين العلوم الإنسانية العلوم الاجتماعية في الغرب والذي ترتب عليه استبعاد جميع التقييمات في العلوم الاجتماعية من ناحية، وهيمنة التأمل الذاتي على العلوم الإنسانية من ناحية أخرى. "لقد فصل الغرب العلوم الإنسانية عن العلوم الاجتماعية بسبب الاعتبارات الميثودولوجية؛ ولقد نجح ذلك الفصل في استبعاد جميع التقييمات من العلوم الاجتماعية فيما

(١) المرجع السابق، ص١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

عدا تلك التى تقوم على أساس غايات مقيدة، فإن الموضوعية (العلمية) لم تستطع إجازة تلك التقييمات، ومن ثم صرفتها إلى العلوم الإنسانية التى أصبح اهتمامها وتطبيقها يتسم بالصفة الشخصية والفردية التامة، وذلك التطهير المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأي قوة تتعرض لها؛ وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لكل مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به. لقد أدى مبدأ الواقعية، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع."[1]

ث- المنظور الحضاري المقارن:

انطلق الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي من منظور حضاري مقارن، وذلك من خلال إبراز أهم التباينات والاختلافات التى توجد بين عناصر ومكونات النموذج المعرفي التوحيدي المنتمي إليه، والنموذج المعرفي الغربي.

وفي أحد هذه العناصر المشكلة للنموذجين وهو موقفها من "الإنسان" يرى الفاروقي "أن الإسلام يختلف جذرياً، أولاً: مع الرؤية الإنسانية الإغريقية، التى تعترف بإنسانية المواطنين الأحرار، بينما تصنف العبيد في فئة أخرى أدنى من سابقتها. ويختلف الإسلام ثانياً مع الرؤية الإنسانية اليهودية بذات الدرجة، التى تسلم بوجود الصورة الإلهية في كل البشر بالفطرة، ولكنها تفرق بينهم بالمولد والطبع معطية أبناءها وضعية مختارة... ويختلف الإسلام ثالثاً مع المسيحية التى تمايز بين البشر من حيث امتلاكهم جميعاً ناموساً طبيعياً، وتدعي اختصاص أتباعها بناموس إلهي بحكم إيمانهم وتعميدهم، ويختلف الإسلام رابعاً وأخيراً، مع الرؤية الإنسانية العلمانية الأوروبية التى تستمد هويتها من الثقافة الأوروبية على سبيل الحصر، وتهبط بالأسيويين والأفارقة وغير الأوروبيين عامة، إلى أدنى من مستوى البشر. فلم يستطع حتى رائد التنوير كانط، المنادي بالعقل

(١) المرجع السابق، ص١٩.

الخالص، أن يصل بعقلانيته إلى نهايتها المنطقية، وخصص وضعية أدنى للأسيويين والأفارقة."[1]

أما رؤية الإسلام للإنسان التي يقدمها الفاروقي فتتلخص في ذلك التصور القرآني الذى يقوم على المبادئ التالية:

- كل البشر سواسية (المساواة المطلقة للإنسانية) (الحجرات: ١٣، الروم: ٢٠ - ٢٢، الزمر: ٩).
- تحرير الإنسان من الخطيئة: "فالخطيئة الأولى لآدم عليه السلام لا تمتد أثرها على أبنائه، فضلاً عن أنها خالية من أي أثر كوني -أيضاً- ومن ثم فلا مكان لمفاهيم من قبيل "الخلاص اللاهوتي" لا يعرف الإسلام أى خلاص لاهوتي. فالخلاص في منظوره مفهوم ديني غير مناسب. لا نظير له في المفردات الإسلامية. والإنسان لا يواجه أي مأزق يحتاج على تخليصه منه."[2]

وفي مثال آخر لاستخدام الفاروقي "المنظور الحضاري المقارن" كأحد الأدوات المهمة في منهجيته في قراءة النموذج المعرفي الغربي، يطرح الفاروقي "النظام الاجتماعي" وموقف الإسلام، والمسيحية واليهودية منه، ويرى "أن الدعوة العيسوية الموجهة إلى داخل الإنسان، مع خاصية الكراهية -غير السوية- للمادة التى تتسم بها الغنوصية، وتحول توجهها النقدي للسياسة القبلية اليهودية إلى إدانة كلية للدولة ذاتها، وللحياة السياسية برمتها... وليس لدى المسيحية الآن نظرية للمجتمع، فإدانتها للزمان والمكان، وللعملية السياسية، وتحفظها بشأن كل الأنشطة الدنيوية، واعتبارها أن النظام الاجتماعي نفسه أمر ثانوي عديم الجدوى في عملية الخلاص، يحول بينها وبين أن تكون لها نظرية بهذا الصدد."[3]

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٢) المرجع سابق، ص١٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٧.

أما النموذج الإسلامي فيستمد مرجعيته من التوحيد والإقرار بأن هناك غاية للخلق، وأن تلك الغاية هي تحقيق الأوامر الإلهية المتعلقة بهذا العالم، الذى تتخذ منه الحياة البشرية مسرحاً لفعلها الإنساني الحر المسؤول "يقتضى ذلك من المسلم النظر إلى الحياة بزمانها ومكانها بعين الجد، لارتباط فَلَاحه أو خسرانه بتمثله للسنن الإلهية المتصلة بالزمان والمكان الذى يحيا فيه."(1) ومن ثم يقوم النظام الاجتماعي في الإسلام على عدة مقومات منها:(2)

- الطابع العام الذى يحكم الحياة الإسلامية (أخلاقية النية).
- الحاجة إلى نسيج اجتماعي ملموس حقيقي للوجود.
- علاقية القيميات.

ويصل الفاروقي إلى وصف دقيق لشكل الأمة. كما تحددها النظرية الاجتماعية في الإسلام، بكونها (أي الأمة) بنية مدنية، عضوية، متعاضدة، غير محدودة بأرض أو شعب، أو بثقافة، أو بعرق، عالمية، وكلية، ومسؤولة، في حياتها ككيان اعتباري مشترك، وكذا في حياة كل فرد منها. وهى مقوم أساسي لا غنى عنه في تحقيق أي إنسان لسعادته في الحياة الدنيا وفي الآخرة.(3)

ويقدم الفاروقي في صورة أخرى مقارنة بين النموذجين التوحيدي والغربي المادي من حيث المنطلقات المعرفية الأساسية والكلية، فالنموذج التوحيدي ينطلق من مصدرية القيم في النظر إلى الطبيعة، وهو ناتج عن مبدأ التسخير والاستخلاف؛ لذا فالفعل الإنساني مع الطبيعة هو "الاكتشاف"، بينما النموذج الغربي ينطلق من مصدرية الذات "الرغبات والدوافع"، وهو ما جعل عنوان الفعل الإنساني في الطبيعة هو "الإبداع "والذي بدوره يعتمد على "القهر والسطو والسيطرة".

---

(1) المرجع السابق، ص١٧٠.

(2) المرجع السابق، ص١٧٢-١٧٣.

(3) المرجع السابق، ص١٨٢.

وهو ما جعل النموذج التوحيدي نموذجاً منفتحاً يؤمن بالانفتاح والتواصل انطلاقاً من أصالة مبدأ " التغيير الإيجابي". في مقابل الانغلاق والانعزال في النموذج الغربي الذي ينطلق من أصالة مبدأ "الصراع والشر" في الاجتماع الإنساني.

وفي مقارنة بين الميثودولوجيا الغربية والإسلامية يصل الفاروقي بعد مناقشة للميثودولوجيا الغربية إلى عدة نتائج أهمها: أن العلوم الغربية تعد ناقصة، وهو ما طرحه تحت عنوان "نقائص الميثودولوجيا الغربية" -والتي أشرنا إليها في نقد العلوم الاجتماعية الغربية- والنتيجة الثانية هي: ذاتية العلوم الغربية في مقابل دعاوى عالميتها، أما النتيجة الثالثة هي أن العلوم الاجتماعية الغربية تنتهك متطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية، وهذا المطلب عند الفاروقي هو مبدأ وحدة الحقيقة -في مقابل تعددها في الميثودولوجيا الغربية- ويتناول الفاروقي هذا المبدأ (مبدأ وحدة الحقيقة) في العناصر التالية:

- يقرر ذلك المبدأ أن الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه، وأن الحقيقة واحدة، مثلما أنَّ الله واحد، فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذى هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التى تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة. وفي الواقع فإن الحقيقة أصبحت تتسم بالفعالية حتى غدا من الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية، ولذلك يجب دراستها في إطار تحقيق القيم أو انتهاكها. وبمثل ذلك الأسلوب، فإنَّ الحقيقة خارج هذا الإطار لا تعنى شيئاً على الإطلاق. ومن ثم، فمما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصمة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة.[1]

---

(١) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص١٦.

- إنّ المبدأ الخاص بالميثودولوجيا الإسلامية لا يتماثل مع المبدأ الذى يقر بوثاقة صلة الناحية الروحية، ولكنه يضيف إليه شيئاً يتميز بكونه إسلامياً، وهو المبدأ المتعلق بالأمة؛ ذلك المبدأ الذى يقر أنه ليس ثمة قيمة، ومن ثم ليس ثمة أمر يتسم بالصفة الشخصية أو يتعلق بفرد واحد. وإدراك القيم أو تحقيق القيم لا يتصل بالشعور الشخصي في لحظة معينة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله. إن الإسلام يؤكد أن وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي يعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمة، ولا يمكن أن يسود إلا بها؛ وذلك هو السبب في أن الإسلام لا يدين بأية فكرة تتعلق بالأخلاق أو التقوى الشخصية إلا إذا عرفها في إطار الأمة، وحتى في الصلاة التى تعد مواجهة شخصية للغاية مع الله وعبادته، فإن الإسلام قد أعلن أنها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقية المتعلقة بحب الغير وما يماثلها.[1]

- إن الإسلام قد جعل قيمه متوقفة على تلك الأوامر، وذلك هو السبب الذى جعل الإسلام يحرّم الرهبنة والامتناع عن الزواج، ويترجم مثله الدينية والأخلاقية في الشريعة، أو القانون العام، ويربط وصاياه الأخلاقية بالمؤسسات العامة، التى لا يمكن أن تزدهر إلا إذا كانت الدولة ذاتها إسلامية، ذلك هو مغزى تجاوز الإسلام لحدود الفضيلة المسيحية، وفي حين أن المسيحية قد عرفت الخلاص في إطار النية؛ أي الشعور الشخصي في لحظة معينة، فإن الإسلام قد عرفه في إطار العمل، أي الحياة العامة في إطار الزمان، والمكان، والمجتمع. وفى الحالة الأولى، كان الضمير هو الحكم النهائي على وجه الأرض، أما في الحالة الأخيرة، فإن الحكم أصبح يتمثل في القانون العام، والمحكمة العامة، والقوانين العامة، والثواب والعقاب بواسطة الله على مدى التاريخ. لقد صاغ الإسلام

(١) المرجع سابق، ص١٧.

الإيمان بالأخرويات من أجل تدعيم ذلك الصرح التاريخي من الأفكار. والقيم، والقوانين، والمؤسسات، وحتى المعرفة الإسلامية ذاتها؛ أيّ معرفة إرادة الله كما هي واضحة في الوحي، قد جعلها الإسلام ممكنة فقط في إطار المجهود الجماعي الدائم من خلال الإجماع والتواتر. وطبقاً للرأي الإسلامي، فإنَّ الناحية الخاصة بعلم القيم والناحية الخاصة بالأمة يعدّان متكافئين وقابلين للتحويل، وهما سوياً يُكَوِّنان بعداً جوهرياً، وشرطاً لا بدّ منه للحقيقة، وليس من الممكن أن يكون ثمة معرفة لتلك الحقيقة بدون قيمة، وليس من الممكن أن تكون ثمة قيمة دينية أو أخلاقية إلا في إطار الأمة.[1]

٣- بعض تجليات النموذج الغربي وتمثلاته

ربط الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي بين الأصول المعرفية من جهة، والتجليات الواقعة في المشهدين الفكري والاجتماعي من جهة أخرى. وهو ما نتناوله هنا تحت عنوان تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثلاته؛ إذ يظهر بشكل أساسي مجال الأفكار والقيم والمذاهب الفلسفية المتعددة ذات الأصل المعرفي الواحد.

أ- في ميدان الأفكار والمذاهب الغربية:

أشار الفاروقي إلى بعض تجليات النموذج المعرفي الغربي، وتمثلاته المعرفية، وظلاله الاجتماعية، لا سيما في ميدان الأفكار والمذاهب الفكرية، واهتم الفاروقي اهتماماً خاصاً -أيضاً- بتمثلات النموذج الغربي في ميدان الفن والاقتصاد. ففي ميدان المذاهب الفكرية ربط بين ظهور المدارس الفكرية الغربية ومبدأ الشك، ويرى أن الغرب عرف خمسة أنظمة أقامها على أساس من مبدأ الشك:

---

(١) المرجع السابق، ص١٨.

- **الفوضوية:**

قامت في أول عهدها تحت تأثير المسيحية المباشر. فالمسيحية أبت أن تشرع للسلوك الاجتماعي وتركته للشيطان قيصر؛ لأن الحياة الاجتماعية في نظرها، مقطوع منها. وأبت أن تشرع للسلوك الفردي: لأنه ميدان الرغبة، والرغبة شر في ذاتها. فلا رأي للمسيحية إلا التنكر للرغبة، ومحاربتها، والانعزال عن الجماعة. وهذه هي الرهبانية التى ابتدعتها مثالاً للسلوك البشري. وتركت السلوك الإنساني بلا شريعة، فثمة دعوة إلى الفوضوية.[1]

- **الوجودية:**

أكدت الوجودية أن لا أمل يرجى من حياة الإنسان؛ لأنها لا خير فيها. بل هي مليئة بالألم والحزن والأسى وتنتهي بموت أكيد، وسعي الإنسان لن يرى لأنه كله غرور. فالوجود مأزق يجب التخلص منه، ولا خلاص إلا بالارتماء في أحضان المسيح؛ الإله المخلص... وإذا كان الدين خروجاً من مأزق الوجود، فلا حاجة للاعتناء بمأزق. ليذهب به القياصرة إلى حيث ألقت.[2]

- **الليبرالية:**

تقوم الليبرالية على الشك بأن علاقة الإنسان بالإنسان فيها حقيقة أخلاقية أو قيمية. وتعارض الليبرالية كل امتداد لتأثير الإنسان في الإنسان الآخر. فالإنسان ذات تحيا في رغباتها، ولا يدخلها مؤثر إلا هتكها. وكون الرغبة، أو الطبيعة الحقيقة الوحيدة، تأليه للرغبة، فالموجود الذى لا وجود لغيره: إله في ملكوته.[3]

- **الشيوعية:**

تقوم الشيوعية كما قامت الليبرالية الأنجلوسكسونية على مبدأ الشك؛ أي

(١) الفاروقي، **نحن والغرب**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤.

تأليه الرغبات بجعلها الحقيقة الوحيدة، ومن ثمّ عدّ الرغبات معياراً نهائياً لكل ما هو خير وشر. إلا أنها تختلف عن الليبرالية بأنها لا تعترف برغبات الفرد إلا بقدر اعترافها برغبات الجماعة. والجماعة عندها ليست القوم بل الطبقة. فالشيوعية نظام تجنيدي بالضرورة، لأن رغبة الطبقة عندها أولوية كبرى، لا تنسق رغبات الأفراد معها بل تُنقض وتُنكر، لذلك كان تصور علاقة الإنسان بالإنسان في الشيوعية: أن العامل زميل العامل أنّى وجد، وأنهما مجندان لخوض حرب ضرورية مع طبقة الرأسماليين المتسلطة، وأن حالة الصراع هذه: حالة دائمة إلى أن تُبيد الطبقةُ الطبقةَ الأخرى.[1]

- العلمانية:

أسست العلمانية قضيتها على الدعوة إلى عدم تقرير الشأن العام بقيم نابعة من الدين، بدعوى أن الدين مصدر غير جدير بالثقة. وزعمت العلمانية أن هذا المصدر غير عقلاني وخرافي وقائم على الجزم بمقولات لا دليل عليها. ومن الممكن أن يتفهم المرء مثل هذه التهم حال توجيهها إلى المسيحية، أو على الأديان التى أسست مبادئها على عقائد لا دليل على صحتها أو إلى أديان تمر بمرحلة وهن معينة. إلا أن تلك التهم لا تتعلق من بعيد أو قريب بالأديان ذات العقائد المنسجمة مع الفطرة؛ أي التي تسلم بالصحة العامة للمعايير العقلية، ولا بالأديان التى تشهد صحوة إحياء تسعى من خلالها إلى التخلص من حالة الركود والوهن، بالطرح العقلاني النقدي لمقولاتها على نحو يجسد قيماً إنسانية حقيقية.[2]

ب- مجال علوم الإنسان:

أما في علوم الإنسان وممارساته، فيقوم مبدأ الشك على أن الرغبات الإنسانية -الفردية والاجتماعية- هي المعطيات الوحيدة. ذلك أنها وحيدة في

(١) المرجع السابق، ص٢٦.

(٢) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١٦٩.

كونها مرئية محسوسة قابلة للفرز عمّا سواها، كما هي قابلة للقياس والتقويم الكمي. وعلى هذا المعطى كأساس، يمكن للعلوم الإنسانية والاجتماعية أن تقوم كعلوم موضوعية. وليس الشك في تأكيد معطى ما، إنما الشك في نفي أي فاعل آخر في تفسير الظواهر السلوكية. فالسلوك البشري كان يفسر -قبل حركة الإصلاح الديني- بإرجاعه إلى المبادئ والقيم الصادرة عن الدين والثقافة، إلا أن حركة الإصلاح أودت بسلطة الكنيسة وتعاليمها وأبعدتها كل البعد عن السلوك الإنساني.(1)

ت- نزعة تأليه الإنسان:

أنجبت الحضارة الإغريقية فلسفة إنسانية قوية تبناها الغرب، وعدّها نموذجاً يحتذى من عصر النهضة، بيد أن تأسيس تلك الفلسفة الإنسانية الإغريقية على نزعة طبيعية مبالغ فيها، أفضى بها إلى تأليه الإنسان، بل تأليه رذائله. وهذا هو السر في أن الإغريقي لم يجد غضاضة في تصوير آلهته ككائنات يخدع كل منها الآخر، ويتآمر ضده، ولا تتورع عن الزنا والسرقة وسفاح أولى القربى، والعدوان، والغيرة، والانتقام، وما شاكل ذلك من الأفعال الوحشية.(2)

ث- في مجال الفن:

حينما تحول مركز القوة المسيحية إلى العالم الهيليني، فقدت المسيحية قدرتها على مواصلة الصراع ضد التجربة الجمالية الإغريقية، وأصبحت نفسها هيلينية بالطبع. ومع ذلك، فقد احتفظت ببعض أصولها السامية، ومن ثم كان الفن البيزنطي مرآة انعكس عليها كلا الطابعين الفكريين. فقد كان الفنان البيزنطي غير مهتم بالتعبير عن الطبيعة اللانهائية في الإنسان، وهذا قدر مؤكد في فنه؛ فوعيه بالإلوهية المنزهة منعه من الانزلاق في أدنى خلط بين الحقيقة القدسية

---

(1) الفاروقي، **التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص١٣.

(2) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١٢٣.

والطبيعة... ولكن هذه الأصالة السامية أصبحت ضعيفة خاصة بعد الاعتقاد بالتثليث، وبعد أن لبست المسيحية ثوباً غنوصياً هيلينياً في مؤتمر "نيقيا". ومن ثم فإن الفنان (المسيحي) في بحثه عن الحقيقة المنزهة لم يقف عند حد معين... وبينما رأى الوثني الإغريقي الإلهَ في الفكرة الأولى الثابتة عن الإنسان والطبيعة، فإن المسيحي الهيلينى رآه مباشرة، في صورة مؤسلبة -كاريكاتورية- للإنسان، وغير مباشرة، خلال لوحات روائية عن الإيمان، تلك اللوحات التى استخدم فيها البيزنطي الرموز والنصوص الدينية، ليوحى للمشاهد -بطريقة كلامية منطقية- عن الفكرة الأولى في هذه اللوحة أو تلك. لقد كان الفن الإغريقي في مجموعه حسّياً... وكان الفن البيزنطي حسّياً في جزء منه، ومنطقياً في جزئه الآخر. فالجانب الحسي منه؛ أي تصوير الإنسان والأشياء الطبيعية، لم يعبّر عن "فكرة أولى" مطلقاً، طالما أن الفنان لجأ إلى تعبيرات نمطية مؤسلبة تخالف الطبيعة... ولهذا فإن الفن الدينى المسيحي في بيزنطة قد تنازل عن النصف الأهم من وظيفته للفهم المنطقي.[1]

جـ- في ميدان الاقتصاد:

إنَّ النموذج الغربي للتطور مبنى على نظام الفائدة بأعلى درجاتها، ومن ثم على الإنتاج فالاستهلاك، وذلك يستلزم قدراً من الغش من خلال إعلانات مركزة مع بعض الإهمال في نوعية الإنتاج. إن النموذج الغربي للتنمية يعنى بالإنتاج الاقتصادي والاستهلاك بصفة مركزة... واهتمامه بكيفية حياة الناس يكاد يختفي. كون النموذج الغربي للتطور مهتماً بالفائدة، فهو يميل غالباً لتركيز الثروة في أيدي القلة التى توظفها لمصلحتها المنافية لشروط العدالة الاجتماعية.[2]

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٢٤، ديسمبر ١٩٨٠م، ص١٨٨.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. "الإسلام في القرن المقبل"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٨، إبريل ١٩٨٤م، ص٢٥.

ح- مبدأ النفعية في العلوم وانتشار النسبية المطلقة:

أوجد التأكيد على الجانب النفعي للعلوم الطبيعية، والتركيز على جنيها، إلى اتساع موارد التطبيق والتقنية اتساعاً شاسعاً، لا ينكر فضله على البشر. لكنه أدى أيضاً إلى انتشار النسبية، التى سرعان ما تحالفت مع مخلفات الماضي الغربي حيال الطبيعة؛ أي مخلفات عصر النهضة من أن الطبيعة يجب أن يقبض عليها الإنسان، ويناهض الإله بالتمكن منها رغم أنفه، كما فعل بروميثيوس، ومخلفات المسيحية من أن الطبيعة، بل الخلق برمته، ساقط لا خير فيه ولا خلاص. فأدى ذلك التحالف إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة، مما أدى بدوره إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الإنسان والحياة.[١]

خ- العلوم الاجتماعية:

قامت العلوم الاجتماعية على مبدأ الشك في تأكيداته ومنفياته، معتقدة أن المرغوب إطلاقاً هو المرغوب فيه فعلاً، وأن ما بني على غير المرغوب فيه فعلاً ليس حقيقة بل منية تمنى، وأن السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكية هو السبيل نفسه إلى المعرفة الطبيعية؛ أي استقراء المحسوس وافتراض النظرية المفسرة له والمثبتة به. أما المحسوس فهو الرغبات الكامنة في تحركات الإنسان المرئية الخاضعة للقياس الكمي. وأما العلوم الإنسانية فلا حقيقة فيها أصلاً فهي ليست علوماً بل آداباً تجمع ما يدور في قلب الإنسان وذهنه من تمنيات دون الاعتماد على الظواهر المحسوسة.[٢]

د- الفردانية:

على الصعيد الفردي دعت العلوم الاجتماعية الإنسان إلى الاعتماد على الذات وتقويتها، لأنها منبع القيم المستقل، والمرجع الأخير لوجود الإنسان ووعيه بوجوده. وأصبحت الحرية في نظر الغرب متساوية مع الممارسة، التى لا

(١) الفاروقي، **التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣.

تخضع لمبدأ أو قانون، بل تصدر عن الإرادة الشخصية المجردة. ومن الفلاسفة الذين دعوا إلى تمركز الأخلاق حول "الأنا" الفيلسوف الألماني "نيتشه" على أساس أن الوجود كله نزعة إلى القوة والسيطرة. أما شوبنهاور فأكد أن الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء. ولحقتهما الوجودية والعدمية على لسان الفيلسوف الفرنسي سارتر، والفيلسوف الفرنسي كامو، تمجد الممارسة الحرة كأعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الإنساني.[1]

ذ- في مجال المنهج:

حقائق العلوم الطبيعية يتم التوصل إليها عن طريق "البراهين" الناتجة عن التجربة فقط، التى تعدّ أساساً للنظرية التى تظل صحيحة طالما لم يتم دحضها عن طريق أى تجربة أخرى. وتعدّ النظرية بمثابة قانون طبيعي عندما تثبت صحتها من خلال التجارب والملاحظات المتكررة. لقد تضمنت تلك النظرية دعوة لجعل العالَم بأجمعه شيئاً قابلاً للتفسير، وتم إرغام الطبيعة أخيراً على أن تفتح أبوابها؛ فالعلم قد أرغمها على ذلك بمقتضى تحقيقه في أسباب حدوث الظواهر ونتائجها... وهكذا فإن العلوم الطبيعية تعد المفتاح لتحقيق السيطرة على الكون؛ وإن مقدرة تلك العلوم على فهم الأشياء تعد بصفة مباشرة مقدرة على التوجيه والسيطرة. ومن ثم فهي تعد قوة مثلما تعد سعادة. لقد استحوذت تلك الرؤية العلمية على الرجل الغربي، وأطلقت طاقات هائلة لاستكشاف الطبيعة واستغلالها، وقد أثبتت المكاسب التى تم إحرازها وتحقيقها تلك الرؤية بما لا يترك مجالاً للشك، وجعلت العلم الطريق المؤكد لتحقيق الحياة المثالية.[2]

ثالثاً: الدرس المعرفي المستفاد

الدرس الأول: هو ذلك التكوين المنهجي المتميز لإسماعيل الفاروقي، الذي استطاع أن يجمع فيه بين إدراك النموذج المعرفي الغربي، من واقع الدرس

---

(١) المرجع السابق، ص١٤.

(٢) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص١١.

والدراسة من ناحية، ومن واقع الخبرة المعاشة من ناحية أخرى. وعلى الرغم من معايشة الفاروقي لهذا النموذج إلا أنه لم يقع في أسره؛ بل نظر إليه نظرة نقدية من واقع نموذجه المعرفي التوحيدي الذي اتخذه ميزاناً يمكن أن يَزِن به أى نماذج أخرى. وهو ما يلفت الفاروقي نظرنا إليه بضرورة التكوين المنهجي للباحث المسلم إزاء العلم الغربي، فمع تأكيده على انفتاح ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية على التراث والمنجزات العلمية البشرية، إلا أنه يحدد طبيعة هذا الانفتاح وشكله بأنه انفتاح واع، لا انفتاح المنبهر المأسور. وهذا الانفتاح الواعي يتطلب "... إتقان العلم والهيمنة عليه؛ أي الإلمام التام والتفهم الكامل لكل ناحية من نواحيه. فالتعرف السطحي بالعلم لا يكفى ولا يغنى، والاكتفاء به جرم. على المسلم الذى يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته... والتمكن منه والهيمنة الكاملة عليه."[1] ومن ناحية أخرى يتطلب أن يعي المسلم رسالته وذاته، وينطلق منهما نحو الآخر، ويتحقق ذلك عن طريق الوعي بالتوحيد ومعطياته في الإنسان والكون والحياة.

الدرس الثاني: هو الحاجة إلى درس النموذج المعرفي الغربي لتفنيد المقولات التى أطلقها الغرب على نفسه وروّج لها بقوة، واستقرت في أذهان بعض من وقعوا في أسر الوافد في الأمة المسلمة، وأهم هذه المقولات هو "عالمية" الغرب و"مركزيته" الكونية و"حيادية" علومه و"موضوعيتها"، ومطلقية طريق نهضته وتقدمه، و"أحادية" ميزان التأخر والتقدم كما صورها هو. والقراءة المعمقة للنموذج الغربي وعناصره ومكوناته وتجلياته، توضح بما لا يدع مجالاً للشك تهافت هذه المقولات وردّها، وهذا ما جعل المسيري يقرر أن أي مشروع معرفي حضاري لا بدّ وأن يبدأ بنقد المشروع الغربي معرفياً، وتفنيد مقولاته

(١) الفاروقي، إسماعيل. "حساب مع الجامعيين"، مجلة المسلم المعاصر، عدد٣١، يوليو١٩٨٢م، ص٤٩.

الفكرية وتفكيكها، وهو ما تعرض له الفاروقي في كتاباته، لا سيما في سفره القِّيم "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، وقد اعتمد فيها على تفكيك النموذج المعرفي الغربي ورصده من منظور توحيدي، ولهذا التفكيك دور مهم في " التخلص من وهم النموذج المعرفي الغربي، وبناء الوعي بتهافته لافتقاره إلى ثابت، بل تحويل ما حقه أن يكون متغيراً إلى ثابت، وما حقه أن يكون ثابتاً إلى متغيّر، في مقابل تميز البديل المعرفي الإسلامي بامتلاك نواة جامعة ناظمها التوحيد."(1)

الدرس الثالث: هو ما قدمه الفاروقي من إدراكه لمسألة "التحيز" في الفكر الغربي ونموذجه المعرفي، وهذا الوعي الذي تشكّل لدى الفاروقي انتبه إليه لاحقاً بعض المفكرين، وقدموا له جهودهم مثل عبد الوهاب المسيري -الذي دعا إلى تأسيس علم التحيز- ورجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ويرى السيد عمر أهمية إدراك التحيز في الوعي الإسلامي "باعتباره الخطوة الأولى للتمكن من تجاوزه... ومن شأن إدراك حتمية التحيز الوعي بأن كل سلوك إنساني يعبر عن نموذج معرفي كامن. واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن يكون عملية فردية بل عملية جماعية تفاعلية متكاملة تتم على مستويات الرصد والتصنيف والنقد وبناء الأنماط مع ربط البعد المعرفي بالبعد الديني."(2)

الدرس الرابع: هو الاهتمام بعلم اجتماع المعرفة عند درس النموذج المعرفي الغربي وقراءته، من خلال التعرف على السياقات الاجتماعية المختلفة التي أدت إلى نشأة هذا النموذج بعناصره المختلفة والمتناقضة أيضاً، وهو ما

---

(1) عمر، صوب معايرة معرفية **لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى ومنى أبو الفضل**، مرجع سابق، ص٢٩. انظر أيضاً:

- مجموعة من الباحثين: **إشكالية التحيز** (جزآن)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين، ١٩٩٥م.

(2) عمر، صوب معايرة معرفية **لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى ومنى أبو الفضل**، مرجع سابق، ص٣٢.

يساهم في تفسير كثير من مكونات ذلك النموذج وعناصره، فاستبعاد الدين وتحديداً (دين الكنيسة) كان ناتجاً عن ذلك الصراع الطويل بين (دين الكنيسة) والعقل الغربي، والذي انتهى بالقضاء ليس فقط على دين الكنيسة، ولكن على فكرة الدين ذاتها في الإنسان والحياة، كما يفسر أيضاً درس هذه السياقات غرق النموذج الغربي في "حوسلة الطبيعة والإنسان والعقل، مع إلغاء النموذج العلماني الشامل لمفهوم الإله أو تهميشه، ونسف مفهوم الإنسان الكوني، وتوظيف ذلك لصالح ترسيخ مركزية الإنسان الغربي، وتحويله إلى مستغل لبقية البشر ولكل ما في الكون، وذلك بإحلال العقل الأداتي محل العقل النقدي."[1] في ضوء تغييب الدين والقيم الروحية، وهيمنت الوضعية والتي يكمن وراءها نموذج مادي أحادي النظرة للإنسان والكون، والذي يعترف فقط بكل ما يخضع للحس والمشاهدة والتجربة، وينكر ما دون ذلك من ظواهر ترتبط بالمرجعية المتجاوزة.

الدرس الخامس: إذا كان النموذج المعرفي بنية تصورية يجردها العقل البشري، وأنه عبارة عن مجموعة من المعتقدات والفروض والمفاهيم والمسلمات، إلا أنه يبدو ملموساً في تجلياته وتمثلاته، لذا حرص الفاروقي على ذكر تمثلات النموذج المعرفي الغربي في: الحياة العقلية والاجتماعية والاقتصادية الغربية، وهو ما يجعل العقل المسلم يقظاً وراء دعوات العالمية للمذاهب الفكرية والاجتماعية ومجالات الفنون المختلفة، لأنها في حقيقتها ليست إلا تعبيراً عن نموذج مادي له خصوصياته الاجتماعية والفكرية وأسسه الفلسفية؛ بل تكمن نتاجات ذلك النموذج -أيضاً- في مجالات العلوم الرياضية والطبيعية.[2]

---

(١) المرجع السابق، ص١٥.

(٢) انظر حول التحيز في العلوم الطبيعية:
- المسيري، عبد الوهاب (محرر). **إشكالية التحيز** (جزآن)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين، ١٩٩٥، ج١، ص٣٦٣-٥١٤.

خاتمة:

وقفت المنهجية الإصلاحية الحديثة والمعاصرة أمام مفصلين فكريين، شكلا رؤيتها لعملية الإصلاح؛ الأول هو الدين، والثاني الغرب، ظهر ذلك عند محمد عبده، والأفغاني، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، ومالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر وغيرهم من أصحاب الأفكار الإصلاحية، وهو ما شكّل قناعة عقلية بضرورة بناء إطار تحليلي لدرس النموذج المعرفي الغربي ينطلق من الرؤية التوحيدية.

إن ما حاولت الدراسة طرحه بشكل أساسي هو أن عملية التأسيس الحضاري الإسلامي تتطلب التعرض للنموذج المعرفي الغربي ذاته، ودرسه من منطلق توحيدي حضاري، وتفكيك مقولاته الأساسية، ثم نقد القراءات الاستلابية التى تبنت الفكر الغربي، ولا يكون ذلك إلا بنقد جذور هذا الفكر وتمثلاته الأساسية وعناصره المكونة ومفاهيمه وتصوراته؛ إذ إن الارتهان الحاصل لدى قطاع من المثقفين المسلمين للفكر الغربي وثقافته ونموذجه المعرفي، أو القطيعة الكاملة والرفض الكامل -دون التأمل والتشريح الفكري- في القطاع المقابل لهذه الفئة المستلَبة فكرياً، لا يؤسسان لمنظور حضاري متكامل وعلمي نحو الحضارة الغربية وتصوراتها الأساسية؛ لذا فإن العقل الإسلامي المعاصر في حاجة إلى نماذج معرفية أكثر منهجية وعلمية، لتناول الفكر الغربي، ونقد مقولاته، وتقديم بدائل معرفية توحيدية.

وهذا لا يتحقق بالطبع إلا بتكوين عقلية بحثية مسلمة تتمتع بقدرات معرفية متميزة تستطيع أن تكون على دراية كاملة بالمناهج الأساسية في هذا الدرس، والعناصر المعرفية الأساسية لنموذجها التوحيدي، الذي يمثل لها إطاراً مرجعياً، وهوية معرفية، ومدخلاً أساسياً للإصلاح المعرفي، وهو ما استطاع الفاروقي جمعه بين: الدرس التوحيدي، والدرس الغربي، والدرس المنهجي الفلسفي التحليلي.

الفصل الثاني

وحدة الحقيقة والقيمة في برنامج إسماعيل الفاروقي التّشريعي

عبد الرزاق بلعقروز[1]

مقدمة:

موضوع هذا البحث هو مسألة الحقيقة بالمعنى الذي بلورها فيه "إسماعيل الفاروقي"، والـمُستندة إلى آلية الدَّمج بين الحقيقة والقيمة، والحضور العيني لهذه الثنائية في حركة الحياة ودوائر الثقافة، والإبصار فيها درباً آمناً للخروج من مآزق فلسفات المنظورية المعرفية والقيمية، التي تنخُر بُنىَ الوعي الإنساني المعاصر، أو بتعبير "الفاروقي" النَّزعات الشُّكوكية التي تملأ سماء وأرض عالم اليوم كافة، والغرب خاصة؛ إذ تفاقمت بصورة لا سابق لها، وأضْحت ملمحاً جوهرياً في أوساط المثقّفين ومن يحاكيهم من العوام في مجتمعاتهم.

وتأتي أهمية هذا الموضوع في سياق أكثر من مُسوّغ لتنزيل مسألة الحقيقة والقيمة في صلب اهتمامات "الفاروقي"، وإعادة تخريجها من جديد، وذلك لأن قلق مفهوم الحقيقة وتَحوُّلَها إلى مُشكلة في الفكر الغربي المعاصر يستوجب استخراج المرتكزات النّظرية والفعلية التي بلورها "الفاروقي" في مقاربته. فالمشهد الفكري يتكلّم لغة النسبية والمنظورية بدلاً من لغة المطلقية والحقيقة، في المعرفة كما في الأخلاق، وفي النّظر كما في العمل. والأدهش أن هذه الرُّؤى الفلسفية التي نبتت في إطار مشكلات المعرفة والقيمة الغربية؛ نقلت إلى دوائر الفكر الفلسفي العربي، وأضحت بالنسبة إلى هذه الدّوائر مفاهيم إجرائية

---

(١) دكتوراه في الفلسفة، رئيس قسم الفلسفة، جامعة سطيف٢/ الجزائر، البريد الإلكتروني: abderrezakbelagrouz@yahoo.fr.

ومقولات كلية، يجوز تنزيلها من أجل قراءة التراث المعرفي الإسلامي، وخلع الوُصوف التي خلعها فلاسفة الأنوار على المسيحية في القرن السابع عشر؛ أي "التعقيل والأرخنة والأنسنة".[1] يقول محمد أركون: "والمنهجيات التي أطبّقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يُطبّقها علماء فرنسا على تراثهم اللاّتيني المسيحي أو الأوروبي."[2]

والهدف الذي نرومه في تسليطنا الضوء على وحدة الحقيقة والقيمة والحياة عند الفاروقي، هو تدارُك الفراغ الذي أورثته التّنظيرات المعرفية الوارثة للرؤية الكونية التوحيدية وأزمة الحقيقة والقيمة في الحضارة الغربية الرّاهنة، وانسداد مجاري الفكر الفلسفي المابعد حداثي، بعد تدميره لمرتكزات الحقيقة الدّينية والعقلية، وانفراطه في التأويل المتدوّم للأشياء.

ويهدف البحث كذلك إلى الاشتغال على تطوير رؤية الفاروقي في الحقيقة والقيمة وتمظهرهما واقعياً، بوصفها رؤية تحقّق شرطَيّ الاستيعاب والتجاوز للفكر الغربي في مشكلة الحقيقة والقيمة، وتحقّق شرط الاستيعاب الواعي والعميق للرؤية التوحيدية الإسلامية، لا بوصفها رؤية مُفكَّكة أو جُزئية متنافرة تُركّز على بُعدٍ محوري دون آخر (كإيلاء الأخلاق حيزاً مركزياً مثلاً)؛ وإنما تُبصر في التوحيد بمعناه المعياري الوشيجةَ التي تصل الجزئيات اللاّمتناهية الكثرة والتنوُّعِ ببعضها، وتربط بين مُكَوّناتها على نحو يُشكّل منها الجسد العضوي، الذي يتمظهر في الفعل الحضاري المتوازن والمتكامل.

وقد سلكنا في هذا البحث مسلكين منهجيين هما: المسلك التَّحليلي وما يقتضيه من قسمة وتشريح، والمسلك الاستقرائي وما يستوجبه من تتبع وتفحُّص كلّيين، فقسمنا مفهوم الحقيقة عند الفاروقي إلى مُكوناته وشرّحنا العناصر

---

(١) عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص١٧٥-١٩٢.

(٢) أركون، محمد. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠م، ص٢٥١.

الجزئية ومسوغات هذا المنظور، وتفحّصنا نصوص الفاروقي من أجل استقراء النّاظم الكلي، والحلقة التي تؤطّر مفهوم الحقيقة عنده، فوجدناها في التوحيد والعناصر الخمسة التي تتشعّب منه.

ومن الدِّراسات السابقة التي تعرّضت لموضوع الحقيقة والقيمة عند الفاروقي بالمناقشة والتحليل، أو بالمقارنة والنقد، أطروحة الدكتوراه للباحث: عبد العزيز بو الشعير "النّظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر -إسماعيل الفاروقي نموذجاً- دراسة تحليلية مُقارنة" ناقشها الباحث في سنة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. بجامعة منتوري قسنطينة الجزائر، ومقالة الدكتور عمار طسطاس "التوحيد كرؤية معرفية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي"، منشورة بمجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، العدد الأول صفر ١٤٢٦هـ/مارس ٢٠٠٥م، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة الجزائر، وأيضا التعقيبات التي تلَت محاضرة الفاروقي "جوهر الحضارة الإسلامية"، التي ألقيت في الندوة الرابعة للندوة العالمية للشباب الإسلامي ١٤٠٥هـ، المجلد الثاني.

من هنا فإن الإشكال الذي ستجيب عنه هذه الورقة وتفُك معاقده يجوز لنا صَوْغَهُ تواليًا:

كيف قرأ الفاروقي ظاهرة الحضور المكثّف للنّزعات الشكوكية في الفكر المعاصر اللاّغية لأيّ أفق خارج أفق النّسبية؟ ما منابعها؟ وما الأسرار التي تُغذّيها وتجعلها ممكنة ومُهَيْمنة؟ وإذا كان الفاروقي قد راهن على مقاربة الدَّمج بين أفق الحقيقة وتعيّناتها القيمية في النّظر وفي العمل والأخذ بهذا نحو دوائر الحياة الاجتماعية من أجل أسلمتها؛ فهل هناك في هذه المقاربة فُرَص تمُكّن العقل المسلم من الاهتداء ومجاوزة هذه الفلسفات المنكرة لإمكانية الحقيقة والمبصرة في قيم النّظام المتعالي سوى قيم إنسانية مُفرطة في إنسانيتها؟ هل الدَّمج بين الحقيقة والقيمة والحياة مَسْلك آمن، ودليل رؤية والتزام قويين، لاجتياز القلق الذي يظهر على الفكر الإسلامي المعاصر ومبارحته؟

أولاً: مشهد الحقيقة والقيمة في الفكر الغربي المعاصر: نقد إرادة الحقيقة

لم تكن مهمة الفلسفة بخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بالمهمة التأسيسية أو التسويغية للأسس التي تركّزت حولها الحقيقة والقيمة، وإنما كانت -على النقيض من ذلك تماماً- مهمة تدميرية، ومساءلة نقدية جذرية عنيفة للأسس التي انبنت عليها قيم التنوير الفلسفي، ونظريات التقدم الحضاري، التي تلازمت مع تجربة الحداثة الغربية، أو بعبارة أخرى تشكّل نمطاً مختلفاً من التفلسف، يتخذ من إرادة الحقيقة موضوعاً لنقده.

ويُعدّ الفيلسوف الألماني "فريديريك نيتشه" في طليعة الذين أنجزوا مهمة التدمير هذه لإرادة الحقيقة، ولثوابت الفكر الفلسفي القارة، كاليقين العقلاني، والنَّزعة الإنسانية المفرطة في إنسانيتها، ووهم التقدم الغائي. وتبع "نيتشه" فيما بعد فلاسفة آخرون استكملوا المشروع النيتشوي التدميري منهم تخصيصاً: مارتن هايدجر وميشيل فوكو وجاك دريدا وجون فرونسوا ليوتار وجون بودريار.

لقد فقد نيتشه الثقة المطلقة في عناصر التراث الثقافي الغربي التاريخية كالتراث اليوناني في منحاه العقلاني الذي كان في رأيه حاقداً على الغريزة والإبداع،[١] والديانة النّصراية الحاقدة على الجمال والجسد،[٢] والثقافة اليهودية الحاقدة على قيم النبالة والقوة.[٣] بعد أن فقد نيتشه هذه الثقة، يمضي إلى تدمير الظلال التي تركتها تأويلات العناصر المذكورة سابقاً، تَقْدُمُهم في ذلك إرادة الحقيقة والقيم الأخلاقية؛ إذ تستوي القيم ذات الجذر الدّيني أو ذات الجذر العقلاني؛ فإرادة الحقيقة أو "تلك الحقَّانية الشهيرة التي تكلّم عليها الفلاسفة

(١) نيتشه، فريدريك. **أفول الأصنام**، ترجمة: محمد الناجي، وحسان بورقية، المغرب: أفريقيا الشرق، ١٩٩٦م، -العقل في الفلسفة- الشذرة ١.

(٢) نيتشه، فريدريك. **عدو المسيح**، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، اللاّذقية: دار الحوار، ٢٠٠٧م.

(٣) نيتشه، فريدريك. **جينالوجيا الأخلاق**، ترجمة: محمد الناجي، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م، المبحث الأول، الشذرة ٨.

بإجلال حتى الآن. إرادة الحقيقة هذه كم من الأسئلة طرحت علينا... إنَّ لها بالفعل تاريخاً طويلاً، ويُغَيّرُ نيتشه هنا استراتيجية السؤال تماماً، من سؤال: "ما هي الحقيقة؟ " إلى: "ما الذي فينا يصبو إلى الحقيقة؟ " لقد توقَّفنا بالفعل مُطوَّلاً أمام السؤال عن منبت هذه الإرادة، حتى استقر الأمر بنا كلّياً، في آخر المطاف، أمام سؤال أكثر عمقاً؛ إذ سألنا: ما قيمة هذه الإرادة؟ وعلى افتراض أننا نريد الحقيقة: "لم ليس بالأحرى اللاّحقيقة، اللاّيقين؟"[1]

وهذا النّص حافل بالدّلالات فيما يخص "مشكلة الحقيقة"؛ إذ تنزل من سماء الغاية والفضيلة إلى أرض الحدث والتاريخ، ومن الكلّية والانفصال عن الصّيرورة إلى القيمة الإرادية والتأويل، أو بعبارة جامعة: من معرفة الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة. والفلسفة التي شرّعت لنفسها مهمة البحث عن الحقيقة بتجنيد كافة الأنظمة المعرفية والملكات التفكّرية، واقعة لا محالة في مشكلة نسيان هذا البدء، والانسياق خلف هذه الإرادة ومراكمة الآراء حولها، فهي التي حَكمت مجموع تصوّرات الفلاسفة، وحرّكت جُلَّ مناهجهم، ووجّهت كامل تاريخهم، وفي المقابل لم تنتبه إلى المفاعيل الخفية والعكسية التي كانت تعمل في الخفاء، وتخترق في صمت تام مجمل تاريخها، وتستبعد مشكلة الحقيقة كعنصر مطرود ولامفكّر فيه ومُتَنَاسى القول في كُنْهه، إنه على ما يبدو موعد للأسئلة وعلامات الاستفهام، لأنَّ إرادة الحقيقة التي تكلّم عليها الفلاسفة بإجلال حتى لدى فلاسفة العصر الحديث، يتمّ التوقف معها لدى نيتشه للسؤال عن منبت هذه الإرادة وما هي الشروط الحيوية والنّفسية التي جعلتها ممكنة؟ وهذا السؤال نفسه ليس سوى صراطاً نحو سؤال آخر أكثر عمقاً؛ إنه استشكال قيمة هذه الإرادة والارتياب منها والتبرّم من أمرها؟

وخلاصة هذه المساءلة النيتشوية لقيمة إرادة الحقيقة أنها ذات منزع إنساني، وعَرَضٌ على وَهْن في الإرادة، ونوع من المذكرات الخاصة بكل فيلسوف،

---

(١) نيتشه، فريدريك. **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، الجزائر وبيروت: ANEP ودار الفارابي، ٢٠٠٣م، الشذرة ١.

وذاتية تعكس وجهة نظر مخصوصة يحاول الفلاسفة فرضها على الآخرين. أما في دائرة القيم وفي مقابل القيم المطلقة التي آمن الناس بمصدرها الـمُتعالي - العقلاني فليست من منظور نيتشه سوى الحالة الفيزيزلوجية التي يكون عليها الكائن الإنساني، فضلاً عن أنَّ منابعها الكبرى لا تخرج عن نموذجين: نموذج الأقوياء الذين يملكون أجساداً تتصف بالعافية، ونموذج الضُّعفاء الذين يمتلكون النفسيات المنهزمة والحاقدة.

يقول في كتابه: "بمعزل عن الخير والشر": "كل ارتقاء بالنوع الإنساني كان وإلى حد الآن، من صنعة مجتمع أرستقراطي... وهو مجتمع يؤمن بسلم طويل في التراتب، وفي الاختلافات القيميّة من إنسان إلى إنسان، وهو مجتمع بحاجة إلى العبودية بمعنى من المعاني."(١) فنيتشه من خلال هذا النص يؤمن بأن التراتب هو وصف طبيعي، أو هو على حد تعبيره "اختلاف طبقي متأصل"، يرفع من خلاله القوى الفاعلة مرتبة أعلى، ويفضلها على القوى الارتكاسية، التي ينزلها مرتبة أدنى.

إن هذا التراتب القيمي لا تتم المحافظة عليه وتمييزه إلا عن طريق وضع فواصل وحدود صلبة بين القوى الفاعلة، التي تجد قوتها في الإثبات، والقوى الارتكاسية التي تجدها في النفي.

فالأولى تتحدد بكونها قوة مَرِنة، وقاهرة؛ قوة تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، قوة أيضاً تثبت اختلافها، وتجعل من اختلافها موضوع إثبات واستمتاع، فهي: "أخلاق مكوّنة من تمجيد وتعظيم ذاتها، فبعض الصّنف من البشر، يكتمل في نوعه وفي واجهة حياته، ويستبعد أيضاً تأثير البشر الذين هم من جنس مختلف، كم هو أدنى منها."(٢)

---

(1) Nietzsche, F. *par–delà' le bien et le mal*. Tr. Henri Albert, Paris: Librairie Génerale Française, 1991, §257, p319.

(2) Nietzsche, F. *la volonté de puissance*. Tr., G, Bianquis, Paris: Gallimard, 1948, §386. T, 1, P118.

فهذا الصّنف من القوى، يأبى التمازج والتداخل بمن دونه، وهو يمجد نفسه، ولا تحتاج هذه القوى، إلى شيء خارجي للتعارض معه، ومن ثمة تثبت اختلافها، إنها تلتقي مع هذا الآخر لكي تختلف وتفارق، فهي تثبت اختلافها من الداخل، وتستشعر من ذاتها تراتب القيم الموجودة، يعبّر نيتشه عن هذه الصورة قائلاً: "فهم الذين حكموا على أعمالهم بأنها حسنة؛ أي بمقابلتها لكل ما هو سافل، وحقير، وعامي، ورعاعي، من أعلى هذا الإحساس بالفارق، استأثروا بحق ابتكار القيم وتسميتها، نحن هنا أمام نبع دافق، وفيّاض من التقييمات التي تضع المراتب وتحدد الدرجات."(١)

أما القوى الارتكاسية، أو ردّات الفعل فهي تتحدد على النحو التالي: قوة نفعية، للتكيف والتقييد الجزئي، قوة تفصل القوى الفاعلة عما تستطيعه، تنفي نفسها بنفسها، أو تنقلب ضد نفسها، حكم الضعفاء والعبيد. فهي على العكس تماماً من القوى الفاعلة؛ لأنَّ مرتكزها قائم على نزعة التسوية، ورفض المراتب، وعلى إرادة المساواة، ونفي الاختلاف.

أما من ناحية الأسبقية الزّمنية والتاريخية، فيرى نيتشه أنَّ الفاعل أو السّيد هو الأول، بينما العبد أو النّافي فلم يكن سوى نتاج تاريخ، ينتمي إلى مراحل زمنية متأخرة، فالطبقة النبيلة "كانت دائما في الأصل -أو البدء- طبقة من البرابرة، وعلوّها لا يأتي من تفوقها الفيزيولوجي فقط، لكن في قوتها النفسية أيضاً، كانوا في تركيبهم الإنساني الأكثر كمالاً."(٢)

وهذه الخلاصات العدمية النيتشوية شكّلت مادة لاشتغالات النّص الفلسفي المعاصر، فقد استكمل فوكو نقد إرادة الحقيقة والمعرفة وإحلال السلطة التي تؤول مكانها، وفتح الفكر الفلسفي على مناطق لم تكن موضع انتباه ككتابة الوجه الآخر للعقل؛ أي الجنون، والإبانة عن أوجه اللامعقول في الثقافة الغربية، وكتب أي فوكو تواريخ هذه المفاعيل التي رأى أنها مهمشة.

(١) نيتشه، فريدريك. **جينيالوجيا الأخلاق**، مرجع سابق، المبحث الأول، الشذرة ٢.

(2) Nietzsche, F. *par–delà' le bien et le mal*, Op. Cit. §257, p320.

وبهذا يتبدّى لنا الاستمداد الفوكوي من نيتشه، فهو يرفض -شأنه شأن نيتشه- التفسير الغائي للتاريخ، ويوجه اهتماماته نحو إبراز الاختلافات والاختلالات المبثوثة في الممارسة التاريخية، لذلك فإنَّ منهج الفهم الذي اعتمده فوكو يهدف إلى كتابة هذا التاريخ المنسي، ويعيد بناء مختلف القوى الفاعلة بإبراز اختلافاتها والتراتبية القيمية التي تتموضع داخلها، وهذا ضد التحالف الموروث بين ثقافة الإنسان النّظري والديانة النّصرانية، والنموذج العقلاني، بخاصة في نسخته الهيجلية. وبهذا ينبجس أمامنا رفض نيتشه وفوكو لفلسفة التاريخ التي تتأسّس على القول: بـ"المسار" و"الغائية" و"العلية" و"التقدّم" و"القانون"؛ وفي المقابل تخريج منظور آخر للتاريخ ذي المنحى الإيجابي يبتغي "اللاأصل" و"اللاقانون" و"اللامبدأ" و"اللاعقل". يقول فوكو: "إن القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لصدف الصّراع،"[1] ومن ثمّ تكون الفُسحة لمحدّدات تاريخية أخرى هي: "الصدفة" و"الهوى" و"العبث" و"التشتُّت" و"اللانظام"؛ لأن مسار التاريخ هو صراع الإرادات، وتبعاً لهذا الصّراع صراع المعاني والدّلالات التي لا تحيل إلى أيّة مفاهيم ثابتة أو قيم مطلقة؛ وإنما تحيل إلى الإرادة المؤوّلة لنص الوجود، بما هي إرادة إنسانية تريد إثبات ذاتها وإثبات اختلافها، أو تنفي ما يختلف، لتُنتج قيماً أخرى تعكس كيفية الوجود في شروط مخصوصة.

لنقل إذن ومن دون مواربة؛ إنّ الحقيقة والقيمة مع هذه المناحي الفلسفية من نيتشه إلى فوكو لم تُبْقِ من قيمة للأسس الدينية والعقلية التي تؤسس للحقيقة وللقيمة، بتأكيدها على أنها أقنعة تُخفي إرادة القوة المختبئة خلف النشاطات الثقافية، ومن أكثرها إرادة المعرفة بوصفها أثراً لإرادة القوة أو نتيجة لها. والقيم من منظورها ليست مبادئ متعالية يجتهد الإنسان من أجل إتيان أفعاله وفق مقتضاها، وإنما هي نواتج وتآويل إنسانية تاريخية نسبية. يقول نيتشه معبراً عن

(١) فوكو، ميشيل. **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي، وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٨م، مرجع سابق، ص٧٨.

الأصل الإنساني للقيم ومبشراً بمجيء الإنسان الأعلى الذي برأيه يبدع قيماً جديدة: "ذلك هو الذي يُبْدِعُ هدف الإنسان ويمنح الأرض معناها ومُسْتَقْبلها، ذلك فقط هو الذي يَجْعل من شيء ما خيراً أو شراً.

ثم إنني أمرتهم بأن يَقْلِبوا كراسي مُعلّميهم القديمة، وكل ما كان يتربّع عليه غرورهم العتيق؛ ودعوتهم إلى الضحك من مُعلِّم فضيلتهم الأكبر، وقديسهم، وشاعرهم، ومُخلّص العالم، دعوتهم إلى الضحك من حكمائهم، وكل من جلس مثل الفزّاعة السوداء فوق شجرة الحياة محذّراً متوعّداً.[1]

إن الأدهش ليس هو بث الارتياب من رؤى العالم الدينية والأخلاقية الموروثة من التراث اليوناني -اليهودي- المسيحي في المساءلات النقدية العنيفة التي أنجزها نيتشه، والمناحي الفكرية التي استكملت مشروعه بعده؛ لأنها مساءلات نقدية تتغذّى تغذية راجعة، بمراجعة منظومتها الفكرية الذاتية، وتطوير المنهجيات البحثية الجديدة التي تمكّنها من الوقوف من جديد. إن الأدهش هو المماثلة التي تجريها بعض المحاولات النقدية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بين آليات وفضاءات النقد بين الفكرين الغربي والإسلامي؛ فهذا محمد أركون وهو واحد من هؤلاء وليس أوحدهم يدافع عن تنزيل المنهج الجينالوجي "النّسابي" النيتشوي على التاريخ الثقافي للإسلام، تنزيلاً مماثلاً للتنزيل الذي نجده لدى ميشيل فوكو تحت اسم "أركيولوجيا المعرفة"، وهايدجر تحت عنوان "المنهج الاستذكاري"، في تدميرهما للتراث الثقافي الغربي؛ فهو منهج يتعدى الوصف ورصد أصل الظواهر، مهما كانت موغلة في التاريخ، إلى التقييم والحط من قيمة الظاهرة، والإقحام في التاريخ، والدوافع الحيوية والغرائز العفوية، التي لا تتجه إلى أيّة غاية أو قصد، لأن هذا المنهج التأويلي التقييمي لأصول الأشياء تجاوز الدَّلالة الأولى التي انبجس فيها، والتي

(١) عن الألواح القديمة والألواح الجديدة، انظر:

- نيتشه، فريديريك. **هكذا تكلّم زرادشت**، ترجمة: علي بن صالح، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٠م، ص٣٧٤.

أضحت تقليدية؛ أي تلك التي تبحث في أصول الأشياء من أجل بيان وهجها الأول، ونقائها المنفصل عن الممارسة التاريخية، ومن ثمّ إضفاء المشروعية عليها، وإنما جرى في الخطاب الفلسفي المعاصر خلع دلالة أخرى تتلخّص في البحث عن أصل الشيء وقيمة ذلك الأصل.

يقول أركون: "وإنما نقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة، فعن طريق هذه المنهجية الجينالوجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية."[1] ومُستلزم هذا التوسل بالمنهج الجينيالوجي إنشاء تاريخ نفسي للعقائد الإيمانية الإسلامية، كخطوة أولى من أجل إنجاز الخطوة اللاحقة، تمشياً مع خطوات التحليل النفسي للمعرفة، وهي خطوة الحطّ من القيمة التي تتمتع بها هذه العقائد الإيمانية في اللاشعور الثقافي للمسلم المعاصر، إنَّه عمى الناقد الذي يتبع فيه تحليله النقدي إرادته ومبتغاه، إنه يريد شيئا ثم يحشد له ظاهر المنهجيات العلمية، كيْما يبدو عقلانياً ومشروعاً، فالعقائد الإيمانية الإسلامية هي الطَّاقة الأخلاقية والقوة الروحانية التي أخرجت المسلم إلى التاريخ، وكانت الشرط المحوري الذي تأسّست فيه الحضارة الإسلامية.

ومع أن المنهج الجينالوجي دخلت عليه انتقادات وتعديلات تتمثل في الحذف والإضافة والإبدال؛ فإن أركون تعامل معه تعاملاً إسفنجياً، فكانت أفكاره ظِلالاً لمشاعره، بل أشد غموضاً منها إذا جاز لنا استخدام مفردات المعجم النيتشوي، حتى في تبنّي ميشيل فوكو الوريث الشرعي لهذا المنهج أدوات المنهج بصورة جزئية وفي انشغالاته الأولى ثم انفصل عنه في مراحل أخرى.

---

(١) أركون، محمد. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م، ص٦٧.

ثانياً: نقد الفاروقي للنّزعات الشكوكية في الفكر الغربي المعاصر

إنَّ هيمنة النَّزعات الشُّكوكية في الفكر الغربي المعاصر، أو الاتجاه الارتيابي، علامة خطيرة على إفقاد الثقة في الأسس الدينية والعقلية للحقيقة والقيم المستمدة من الوحي الإلهي، ومن جهود الإنسانية التي كابدت كثيراً من أجل جني هذه القيم الأخلاقية، وتدبير الحياة وفقاً لمقتضياتها، وثالوث الارتياب أو الشك[1] هو تواليا: فريديرك نيتشه، كارل ماركس، سيجموند فرويد، والمسعى الفكري لهذا الثالوث مختلف عن الفكر بمعناه الأنواري والعقلاني، لأنَّه يقوم على صيرورة البحث، عن معنى مستبطن، كامن، غير مباشر، تحت المعنى الظاهر والواعي بصورة مباشرة للأحداث الإنسانية؛ فخلف سلوك ما مثلما يُحلّل فرويد دافعاً نفسياً غير واع، أو مثلما يُفسّر ماركس إيديولوجية استغلالية، ومع نيتشه يتم اعتبار كل شيء جملة من القوى التي تنجز فعلاً، وينتج عن هذا كلِّه أنَّ تحليل أيّ اعتقاد أو مؤسسة أو سلوك إنما هو بادئ ذي بدئ النظر إليها كقدرات، كنشاطات فعّالة، ومن ثمة التساؤل من أين تأتي

---

(١) إن المسوغ الذي دفع بنا، إلى اختيار هذا الثّالوث: نيتشه وماركس وفرويد، نماذج على الارتياب في التفكير؛ عوضاً عن ديكارت مثلا، هو جذرية النّقد الذي مارسوه تجاه أساسات المثل الإنسانية، فإذا كان شك ديكارت هو شك منهجي ومرحلي، يبتغي التأسيس واليقين؛ فإنَّ شك هؤلاء ينكر فكرة اليقين والتأسيس في حد ذاتها، وإذا كان ديكارت يسلك الشك ومُطمئناً إلى الوعي ملكة للتأليف وإضفاء المعنى، فإنَّ هؤلاء يعدون الوعي مقولة زائفة، إنهم كما يقول عنهم ميشيل فوكو: "لم يُضيفوا معاني على أشياء لم يكن لها معنى، إنما قلّبوا كيفيات التأويل ودشّنوا ملامح أخرى في القراءة، تغيّرت معها قيم الكثير من الأشياء التي كانت عديمة القيمة، وفقدت أشياء أخرى ذات قيمة رفيعة عليا قيمتها، يقول بول ريكور: "ثلاثة معلمين يستبعد أحدهم الآخر في الظاهر، هم السائدون، ماركس، نيتشه، فرويد، ومن الأيسر أن نوضح معارضتهم المشتركة لفينيمونولوجيا المقدس... ومن اليسير أيضاً أن نعترف أن الأمر لا يعدو كونه في كل مرة ممارسة مختلفة للشبهة... فماركس ابتعد عندئذ في النزعة الاقتصادية وفي النّظرية العبثية في الوعي - الانعكاس، وانجذب نيتشه في نزعة بيولوجية ومنظورية عاجزة عن أن تعلن هي نفسها دون تناقض؛ واعتكف فرويد في الطب النفسي وتبهرج بجنسية شاملة مُبسطة." انظر:

- ريكور، بول. **في التفسير محاولة في فرويد**، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص٣٦-٣٧.

هذه القدرات، ومن أية نية تنبثق؟ وإلى أين تتجه؟ وماذا يريد ذلك الذي يعتقد هكذا؟[1]

ولما كان الفاروقي يفكر في إطار كوني ويرسم للإنسانية مسالك للخلاص والنجاة من مضائق الرؤى الارتيابية أو الشكوكية، مستلهماً المرجعية القرآنية التوحيدية في الوجود والمعرفة والقيم، فقد توقف عندها كاشفاً عن الأسس التاريخية والفلسفية التي قامت عليها ونتائجها الطيبة والخبيثة منها، ومبيّناً محدودية مبادئها وتشريعاتها، ومحذراً من هيمنة هذا الفكر الغربي المريض على العقول المفكرة في الأمة الإسلامية؛ التي تنجذب نحوه "لا بضعف في الفكر الإسلامي، بل بضعف فينا، سببه جهلنا بالإسلام كنظام فكري وقلّة وعينا الحضاري."[2]

إن ثمة عنصرين منهجيين مهمين جرى تشغيلهما لدى "الفاروقي"، في الأدوات التي يتوسّل بها رصداً للظواهر، ووصفاً لها، وكشفاً عن قوانين حركتها. استخرجناهما بمسلكية استقرائية من نصوصه، العنصر الأول: هو الإرجاع إلى الأصول، أو إقامة بحث (نسابي) للأفكار والمبادئ التي توجد في الثقافة الغربية المعاصرة. أما العنصر الثاني فهو الدَّمج بين الدّيني والفلسفي، من أجل فهم الظواهر الإنسانية والوقائع التاريخية بخاصة الغربية منها.

ومن أوْجَهِ الفَضاءات التي طبَّقَ فيها الفاروقي الأداتين المنهجيتين المذكورتين استخراجه للمبدأ الفلسفي النّاظم لشبكة العلاقات الإنسانية في الغرب؛ أي مذهب الشك، بالإحالة إلى امتداده في التاريخ وحضوره الجلي في الممارسات الثقافية المتنوعة (الدين، السياسية، الأخلاق، الفن...)، وإيجاد مُسوّغات رَواجه في الدّيانة المسيحية التي أفسحت له تدبير العلاقات الإنسانية

---

(١) بلعقروز، عبد الرزاق. **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**، الجزائر-لبنان: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩م، مقدمة الكتاب.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. **نحن والغرب**، الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، د.ت، ص٣.

بانكفائها على الجوانب الروحية المنفصلة عن دوائر الثقافة، وهذا هو مقصودنا بالعنصر المنهجي الثاني أي: الدَّمج بين الفلسفي والديني من أجل مقاربة فاعلة للظواهر الإنسانية.

يُدرك الفاروقي تجذُّر مذهب الشك في الصّلات الإنسانية المعاصرة في عالم الغرب، ويرى أن هذا المذهب يقوم على:

- لا شيء يُعرف حقيقةً سوى الظواهر الطبيعية، وفي العلاقات الإنسانية، الظاهرة الطبيعية هي الرغبة.
- الظواهر الأخلاقية لا تعرف حقيقة، فهي دائماً وأبداً مشكوك فيها لا يعرف فيها شر حق ولا خير حق.
- لا يجوز لإنسان أن يدعي أن سلوكاً ما خير من سلوك آخر، إلا إذا أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين.[1]

وبالفعل فالفاروقي في هذا المقام يعود بنا إلى منابع المساءلة الارتيابية أو الشكوكية القديمة، التي جرى بعثها في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وهي الشكوكية التي تنفي إمكانية بلوغ الحقيقة أو الاتفاق على قوانين كُلّية شاملة في الفكر، فضلاً عن العمل. ومن الحجج التي تطرحها الشكوكية في هذا المقام: الاختلاف، والتسلسل، ونسبية العلاقة، والفرضية والدور. فالناس بما فيهم الفلاسفة يختلفون حول أكثر المسائل، ولكل وجهة، فكيف نرفع هذا الاختلاف؟ وأنت حين تستدل على شيء ما بأمر ما، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليل، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لانهاية. وكل تمثّل لشيء ما لا يكون مطلقاً، بل نسبة إلى شيء آخر، كالأب والابن، واليمين واليسار... وهذا ما سبق لبروتاغوراس أن دعا إليه حين أنكر الإطلاقية العقلية. والدوغمائي يضطرّ -هروباً من التسلسل- إلى التسليم بقضية (فرضية) يجعلها بمثابة الأساس لما بعدها،

---

(١) المرجع السابق، ص٤.

لكن الارتيابي يرفض هذا ويطالب بالاستدلال عليها أيضاً. وحين لا توجد قاعدة يقينية ينطلق منها في البحث، ربما سوّغ الدوغمائي حكمه أو رأيه بنتائج القاعدة. لكن هذه النتائج تتوقف على تبرير من الشيء نفسه الذي هو موضوع القاعدة، فهذه حلقة مفرغة، فأنت تحتج بشيء تستبطنه من القضية التي تود إثباتها.[1]

ومبتغى هذا المنزع الشكّي كما يتبدّى لنا في حُججه، هدم اليقين في المعرفة، وتصريف التمثّلات العقلية والحسية، من إرادة الحقيقة والسعي إلى التطابق معها، إلى الامتناع عن الحكم الذي يستتبع حالة الأتركسا L'ataraxie وطمأنينة الذات، والسّلوك في المقابل نحو الممارسات العملية. ويجوز لنا إدراج المنزع السوفسطائي ضمن هذه المساءلة الشكوكية؛ لأن السوفسطائيين أذاعوا الشك في الدّين، ومجّدوا القوة والغلبة، وطوّرا منزعاً فكرياً يرفض التسليم بوجود الحقيقة المستقلّة، وينادي في المقابل بالمنظورية النسبية في الدين والمعرفة والأخلاق. "ومن أكثر السوفسطائيين شهرة جورجياس (380- 485) Gorgias الذي تأثّر بتعاليم أمبادوقليس Empédocle، وبروتاغوراس Protagoras (480-411 ق. م) الذي استوحى تعاليمه من هيرقليطس Héraclite، مفترضاً فكرة التغّير الدائم ونفي الحقيقة المطلقة، وفي المقابل الإنسان وحده مقياس الأشياء جميعا."[2]

وملمح الفرادة والمخصوصية في تحليل الفاروقي أنه أرجع إلى الأصول أُسُس مذهب الشك في العلاقات الإنسانية، بناء على المحدّدات التي جرى ذكرها سابقاً، هذا الإرجاع نستجليه من المماثلة التي أدخلها الفاروقي على مذهب الشك المعاصر، بما يتطابق مع المنازع الشكوكية في الفلسفة اليونانية القديمة؛ إذ "لا جدال في الذوق ولا جدال في الأخلاق، ولا في سلوك الفرد

(1) Dumon, Jean-Paul, *Les Sceptiques Grecs, Textes choisis et traduits*, Paris: PUF, 1966, P. 34-35.

(2) Durozoi, Gerardo and Roussel, André. *Dictionnaire de Philosophie*, Paris: Nathan Editions, 1987, P 313.

والجماعة، لأن هذه الحالات كلها لا تعرف حقيقة فيها. فكل دعوة ادعاء، وكل إقناع غسل دماغ، وكل سلوك اجتماعي قهر وسيطرة، ولكل إنسان ما رأى وما رغب، بدون حساب أو عتاب. فالرغبة لا تضبط بمبدأ، بل تسيطر عليها رغبة أخرى، سواء من الشخص ذاته أو من الأشخاص الآخرين. وحياة الفرد حرب دائمة الرحى يشنّها الإنسان ضد نفسه، وضد ذويه، وضد قومه. كما أن حياة الجماعة حرب يشنها الحاكم ضد المحكومين وتشنها الجماعة ضد الجماعات الأخرى."[1] وكأننا من جديد أمام مبدأ إرادة القوة الذي يرى أنَّ العالَم لا يمتلك قيمة في ذاته، وحدها إرادة القوة الإنسانية من يفرض المعاني على الأشياء.

ونتيجة لهيمنة هذه المنازع الشكوكية في العلاقات الإنسانية المعاصرة، فقدت القيم المتعالية قيمتها، وحلّت العدمية التي تدّعي التحرر من أيّة إلزامات مهما كان مأتاها؛ الدين أو العقل، لذلك فإنَّ "عدمية القرن العشرين تصدر في جانبها الأهم عن هذا الموت الذهني لله، حيث رأى بنو البشر اكتمال استقلالهم، دون أن يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معياراً، وبينما يؤكد أفلاطون: لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياساً لأي شيء، تعلّم الإنسان تبرير أفعاله لا بمقاصده وإرادته بل بالنجاحات التي يحصل عليها أو الإخفاقات التي يُمنى بها."[2]

لكن السؤال الأهم الذي من الأجدى والأقوى ذكره: لماذا هيمنت النَّزعات الشكوكية في الفكر والعلاقات الإنسانية المعاصرة؟ كيف يفسر الفاروقي مسوغات هذا الطلوع للعدمية؟

ثمة مسوغات وجيهة استخرجها الفاروقي من أجل تفسير هيمنة مبدأ الشك، واستحالته إلى قانون لمجمل عناصر الممارسة الثقافية الإنسانية (في الأخلاق والعلاقات الإنسانية والسياسية...). هذه المسوغات هي تواليا:

---

(١) الفاروقي، **نحن والغرب**، مرجع سابق، ص٤.

(٢) سران، برتران سان. **العقل في القرن العشرين**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، سوريا: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠م، ص٣.

١- تخلي المسيحية وانسحابها عن تنظيم الحياة الإنسانية

تسكن الديانة المسيحية ثنائية متضادة متفاضلة في القيمة، هي ثنائية الدنيا والآخرة، الجسد والروح، ويكون الانتصار للروح والآخرة، والانجذاب نحوهما والتخلي في المقابل عن تدبير الحياة الإنسانية، لأنها مليئة بالآلام والشرور، وظنّاً منها أن مذهب الشكك الأخلاقي يحقق مقاصدها، فإنها: "قالت على لسان بولس، وما زالت تردد على لسان كارل بارط وبول تيليش والمجمع الفاتيكاني الثاني: إن الإنسان مخلوق ساقط بنيت جبلته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله. فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفجور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان."[(١)]

فهذا التخلي عن توجيه الحياة الإنسانية والأخذ بها نحو مسالك الترقي الروحي والمعرفي والعمراني، أحد المسوغات التي ضاعفت من كثافة المنازع الشكوكية، لا لقوة منطقية وعلمية في هذه المذاهب، وإنما لتخلي المسيحية عن مقاصدها وتحالفها من ناحية أخرى مع مراكز السيطرة. وإذا طرحنا السؤال مع روجيه غارودي: "لم لا تستطيع الكنائس المسيحية ذات النفوذ الأكبر في الدول المسيطرة اليوم، ولا سّيما الكنيسة الكاثوليكية، أن تلبي اليوم وبطريقة فعّالة حاجة الإنسان الأساسية: إعطاء عمله معنى بهدف خلق عالم إنساني وإلهي؟ (فإن الإجابة هي) لأن الكنيسة الكاثوليكية منذ أيام قسطنطين في القرن الرابع سلكت سبل النفوذ ونظرية السيطرة التي تضمن هذا الخيار."[(٢)]

هكذا إذن غابت المسيحية وانحصرت في تعليم الناس كيفية قراءة الإنجيل لا كيفية عيشه، وأدخلت إلى دوائر الشعور الإنساني عدم القدرة على تخليص النَّفس بواسطة الجهد والفعل "أرادت المسيحية أن تبرهن على ألوهية المسيح

---

(١) الفاروفي، **نحن والغرب**، مرجع سابق، ص٥.

(٢) غارودي، روجيه. **حفارو القبور نداء جديد إلى الأحياء**، بيروت: منشورات عويدات، د.ت، ص١٠٨.

فرأت أنه يلزم للاقتناع بعملية التخليص التي قام بها الإله بتجسمه في المسيح وصلبه: أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخليص نفسه بفعله. لذلك حطّت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتفقت مع مبدأ الشك الأخلاقي بأن سلوك الإنسان لا حقيقة معنوية أو قيمية فيه."[1] وترتب عن هذا أن مملكة الرب صارت عالماً آخر، أما تحقيق مقتضيات هذه المملكة في الدنيا بزمانها ومكانها، فهي متروكة لقيصر والشيطان والجسد.

٢- نجاح العلم بمفهومه الغربي

مسوغ آخر من المسوغات التي شجعت على تنامي النّزعات الشكوكية، وتلازم هذا التنامي مع فاعلية العلم مأخوذاً هنا بدلالته الغربية؛ أي العقل المنفصل عن الغيب والعلم المنفصل عن الأخلاق؛ يقول الفاروقي: "ويعود هذا الانتشار (أي انتشار الشكوكية) المشهود جزئياً، إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني."[2]

وهنا لفتة ذكية من الفاروقي؛ إذ الانتصار ليس للعلم وإنما للعقل الذي تخلّق في رحم العقلانية التجريبة، المنبنية بدورها على التجريب والترييض (أي استخدام اللغة الرياضية في الوصف والتفسير)، أو بتوصيف آخر إننا نشهد انتصار المنهج على العلم، وهذا ما مكّن للعقل التجريبي في المعرفة إلى درجة أضحى فيها المنهج -أو العقل التجريبي بعبارة الفاروقي- يحظى بأولوية كلية على الموضوع، وما يستتبع هذا من إعطاء الأولوية لليقين على الحقيقة، وللمنهج على الموضوع المدروس. ويمكن رصد مواصفات هذه الإجرائية التجريبية في الأمور الآتية:

---

(١) الفاروقي، **نحن والغرب**، مرجع سابق، ص٥

(٢) الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة، السيد عمر، ص٨٥ (نسخة إلكترونية ص٨٥. متوفر على:

www. 4shared. com/document/btqVrhvS/___. htm

-أنها تدخل على معمولها فتنقله من حال إلى حال، كما أنها تصير هي نفسها معمولاً لغيرها من الإجراءات التي فوقها فتنتقل بدورها من حال إلى حال.

- أنها تتحدد بخصائها الصورية، ولا اعتبار فيها لمادة المعمول الذي تدخل عليه، بحيث يقوم المتغير الصوري فيها مقام هذا المعمول المادي.

- أنها قد تشترك مع غيرها من الإجراءات في خصائص تشملها جميعاً، بحيث تنزل هذه الخصائص منزلة إجراءات أعم، تتولد منها على التدريج شبكة إجرائية تنتظم فيها مختلف هذه الإجراءات رتبةً ووظيفةً،[1] وأيُّ موضوع لا يستجيب لهذه المواصفات الإجرائية لا يجوز وصفه بالعلمية ولا بالواقعية. وهنا تراجعَ العقل الديني في نسخته المسيحية بحجة أنه ينبني على الخبر ويقتضي الاعتقاد، بينما العقل العلمي المنادى به ينبني على النّظر ويقتضي الانتقاد. وبرأي الفاروقي أن العالم الغربي وجميع من يقلده في هذه المسلكية المنهجية "لا يزالون سكارى بهذا النصر السهل الذي حققه العقل العلمي على الكنيسة المسيحية، وهم يقفزون متأثرين بنشوته، إلى تعميم مزيف ومزدوج، فحواه أنه بما أن كل معرفة دينية عقدية بالضرورة، فإن كل طرق الوصول إلى الحقيقة يجب أن تكون تجريبية، تستمد دليلها النهائي من الواقع الحسي، كما تكشف عنه التجربة المنضبطة، ويخلصون من ذلك ودون أي روية، إلى أن كل شيء لا يتم إثباته على هذا النحو يعتبر مشكوكاً فيه، وما دام غير قابل للتأكد من صحته فهو زائف."[2] ومؤدى هذا أن مفردات كالإيمان مثلا

---

(١) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص١١٤.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٨٥.

أو العقيدة إذا ما جرى استخدامها في اللُّغة الإنكليزية فإنها تحيل نمطيا إلى الإضمار واللاحقيقة والاحتمالية والشك. وتداركاً لهذه الشبهة حذّر الفاروقي من استخدام هذه المفردات بسبب حمولتها السلبية وإفضائها إلى نقيض مقصودها.

٣- التقاعس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه

تسلك الشُّكوكية في أسئلتها مسلك إنكار المعرفة أو تلغي أيّة إمكانية للوصول إلى الحقيقة، هذا الإنكار هو استعجال غير مشروع في طريق البحث عن الحقيقة، فضلاً عن أنه من أوْجَه المسوغات لتكاثر المذاهب الارتيابية في إشكالات المعرفة وإشكالات التأسيس الأخلاقي؛ "إنها نقيض التوحيد ومنبعها هو التقاعس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه، والتسليم المتعجل بعدم إمكانية معرفة الحقيقة. وهذه الشكوكية، كمبدأ معرفى، داعية إلى اليأس، ومبنية على افتراض مُسبق مفاده أن الإنسان يعيش في حلم أبدي لا يمكن فى ظله أبداً تمييز الحق من الباطل، وغير قابلة للانفصال عن العدمية ونفي القيم."[(١)]

فثمة صلة واصلة بين النّسبية المعرفية وذيوع العدمية في الممارسات الأخلاقية، فمن لا يؤسّس لمنظومة سلوكه بناء على رؤية معرفية كلية ونهائية تحدد المنطلقات والمقاصد، وفيها من الثبات نصيب، فإن الممارسات السُّلوكية سيكون مآلها فقدان القيمة، وستكون استجابتها للّواحق والمتغيرات النَّفسية والفيزيزلوجية والاجتماعية، الفاقدة للوحدة الفكرية والسلوكية؛ "لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى بفعل جاذبية الأرض."[(٢)] لكن ما الدّواء النّاجع لخلخلة مرتكزات الشكوكية فيما يرى الفاروقي؟ كيف المخرج من جاذبيتها السَّطحية وهيمنتها في حقول المعرفة والأخلاق؟

---

(١) المرجع السابق، ص٩١.

(٢) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م، ص٣١.

قبل استحضار إجابة الفاروقي عن هذا التساؤل القلق، من الأجدى الإشارة في هذا المقام إلى أن الشكوكية بخاصة في موقفها المنكر لإمكانية المعرفة هي: "جواب القلق الإنساني، ولذلك تتشابه الأخلاقيات الشكّية والرواقية والأبيقورية... لكن بينما عوّل الدوغمائيون في سبيل الوصول إلى طمأنينة الروح على معرفة الكون، ومن ثمة امتلاكه، اختار الشكاكون -وهم الخبراء بالاختلافات الأبدية بين الفلاسفة- تعليق الحكم على الأشياء والرضا والاعتراف بجهلها."[(١)] فضلاً عن أن الشكوكية تقدم درساً عن محدودية العقل البشري ونواتجه الفكرية وقيمتها في التطابق مع الحقيقة، ولذلك فهي مهمة في بناء النّظرية المعرفية الإسلامية في مستوى نقد العقل المنفصل عن تسديد الوحي؛ وانشطارية وضلال الاجتهاد الإنساني المنفصل عن القيمة المتعالية، كما يحدّدها الإسلام. أما الجواب الكافي عن المخرج من هذه المناحي الشكوكية، فإن الفاروقي يجيب من الجهة المقابلة، ويدعو إلى الابتداء منها لا الابتداء من الشك، الذي لا يبتغي اليقين "ومن هنا، فإنه ما لم يبدأ المرء بافتراض مُضاد للشُّكوكية؛ أي بافتراض إمكانية التوصل إلى الحقيقة رغم تلك الملابسات، فإن العدمية تصير أمراً حتمياً."[(٢)]

ودلالة هذا أنّ الفاروقي يرى أنّ مفهوم الحقيقة مفهوم موضوعي، والجهد الإنساني هو النسبي والمتغير، فالمعرفية الإسلامية تبعاً لهذا مشروع مستمر وجهد مفتوح: "لذلك فالحقيقة لدى العقل المسلم هي حقيقة موضوعية قائمة، يُدرك وجودها وتُدرك أبعادها ويُسعى للتفاعل السليم معها ومع نواميسها وسُننها. والحقيقة وإن كانت جوهراً واحداً لا تتغيّر ولا تتبدّل إلا أن موقع الإنسان منها فرداً وجماعة هو موقع جزئي يتغيّر في الزمان والمكان، وهذا يعني نسبية الموقع

---

(١) للاستزادة انظر:

- بلكا، إلياس. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص٢٨-٢٩.

(٢) الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٩٢.

ونسبية التطبيق. والعقل المسلم والفكر المسلم برؤيته الواضحة القائمة على هداية الوحي يبقى قوياً، ويجعل مواقع التفاوت والتناقض أدوات تحريك ونماء، ودواعي يقظة وإبداع وتجديد."[1]

هكذا إذن، نشأت المذاهب الشكوكية وتلك هي الشروط التي جعلتها ممكنة برأي الفاروقي، وضاعفت أيضاً من هيمنتها وحضورها في الفكر والعلاقات الإنسانية بخاصة في العالم الغربي، ويبدو أنّ هذه الشروط أو المسوغات يتداخل في تفسيرها العنصر الديني، مُمثّلاً في تخلي المسيحية عن تدبير الحياة الإنسانية، وعنصر آخر ذو صبغة علمية ظهر بفعل تنامي الثقة بالمعقولية التجريبية، القائمة على الشك، ورفض أشكال التفكير الأخرى الدينية أو الميتافيزيقية، وأخيراً العنصر النفسي؛ بما هو نازع في الإنسان يستعجل بلوغ الحقيقة، ولا يتحرّى الصدق في البحث عنها، وإذا لم يصل في مستويات إبستمولوجية مخصوصة ومحدودة إلى مستوى اليقين، يستنتج إنكار الحقيقة والركون إلى تعليق الحكم وطمأنة الذّات بهذا الإنكار.

وبعد هذا التشخيص النّقدي للمذاهب الشكوكية وبيان أسباب تمكينها في الفكر وقصور رؤاها، كيف طوّر الفاروقي مشروع: وحدة الحقيقة والقيمة والحياة للتصدي لهذه المذاهب، وبلورة رؤية تتأسّس على التوحيد مضموناً معيارياً في الحقيقة والقيمة والحياة؟ وما أركان هذه الرؤية؟ وما هي مناحي المجاوزة التي حقّقها الفاروقي لمذاهب نسبية الحقيقة والقيمة التي تملأ سماء الخطاب الفكري المعاصر وأرضه؟

ثالثاً: نظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة -القيمة- الحياة

لن تُفهم أيّة مقاربة خاصة بفرع من فروع الحياة منفصلة عن النّاظم الكليّ الذي يمنحها تماسكها وهويتها، هذا النّاظم هو التوحيد مفهوماً لا بالمعنى

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص٢٠.

الميتافيزيقي المنفصل عن الزمان والمكان، وإنما التوحيد مضموناً معيارياً أو "معيّة إلهية"، وقانوناً حاكماً لعناصر الثقافة الأخرى؛ أي إنّه رؤيةٌ إدراكية لتفسير العالم، وتدبيرات إلهية من أجل إصلاح المملكة الإنسانية، لذلك فالشهادة: "لا إله إلا الله" على إيجازها، تحمل أعظم المعانى، وأغناها فى الفضاء المعرفى للإسلام كله. وقد يحدث أحياناً أن تعبّر جملة واحدة عن جماع ثقافة كاملة، أو حضارة كاملة، أو تاريخ كامل وهذا بالقطع هو حال: الكلمة، أو شهادة الإسلام. فكلّ ما يحتويه الإسلام من تنوع وثراء وثقافة وتعاليم وحكمة وحضارة متضمن فى تلك العبارة بالغة الإيجاز: لا إله إلا الله. فالتوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان وللزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها.[1]

ولما كان التوحيد بهذا الثراء والغنى، فإن لبابه فيما يرى الفاروقي يستبطن المبادئ الآتية:

١- الثنائية

ومعناها أن هناك عالمين منفصلين متباينين تمام التباين هما "في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر. هو وحده الله الدائم المتعال، لا شبيه له؛ باق إلى الأبد واحداً مُطلقاً لا شركاء ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان والزمان، والخبرة، والخليقة، وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء والنبات والحيوان والبشر والجن والملائكة والسماء والأرض والجنة والنار، وكل ما آلوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود."[2] وجلّي دلالة هذا المبدأ، رفض أية اختلاط أو اتحاد بينهما، تحت أي عنوان أو مُسوغ، فلا يمكن للذّات الإلهية المتعالية المقدسة أن تحل في مخلوقاتها أو أن يرتقي الإنسان مرتبة يشعر فيها بالاتحاد بين الذّات الإلهية وبين ذاته.

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٤٦.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. والفاروقي، لمياء لويز. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ، ص١٣٢.

٢- التعقّلية أو الإدراكية

في هذا المبدأ يرتكز الفاروقي على الصفة التي يختص بها الإنسان، وبوجه لا يشاركه فيه غيره؛ أي صفة التعقّل بوصفها ملكةً يقتدر بها الإنسان على فهم مراد الله، يقول ابن خلدون: "وذلك أنَّ الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك، وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به، لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيئ لذلك التعاون، وقَبُولِ ماجاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه."[١] والفاروقي يضيف تحليلاً للفكر أو ملكة الإدراكية في الإنسان؛ إذ تشمل لديه كافة الوظائف المعرفية كالتذكر والاستيعاب والتخيّل والملاحظة.

واللاّفت للنّظر هنا أن الإدراكية هذه مهيّأة بطبيعتها على قبول ما جاء به الأنبياء عن الله تعالى، إنها: "موهبة موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى الطريقتين أو بكلتيهما: عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلّى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة."[٢]

ولقد عبّر فلاسفة الإسلام عن هذين البابين لمعرفة الله بالقول: "الباب الأول: التفكر والتأمّل في آيات القرآن كلها، والفهم الخاص عن الله ورسوله. الباب الثاني: التفكر في آياته المشهودة، وتأمل حكمته فيها وقدرته ولطفه وإحسانه وعدله وقيامه بالقسط على خلقه."[٣]

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، عناية ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن ابي الأرقم، د.ت، ص٤٦٨.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٣) ابن قيم الجوزية. **كتاب الفوائد**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢م، ص٢٤٥.

٣- الغائية

بخلاف المذاهب الشكوكية العدمية التي تنفي أيّة غائية للوجود الكوني أو الإنساني، وتقول إنَّه لو كان للصّيرورة أو التغيُّر غاية لبلغتها، فإنَّ الفاررقي يرى أنّ الكون وجد لغاية اقتضتها المشيئة الإلهية في عالم الأمر، بمعنى: "أن طبيعة الكون غائية؛ أي إنها ذات غاية، تخدم غاية خالقها، وتقوم بذلك عن قصد. فلم يُخلق عبثاً ولا لعباً، وهو ليس عملَ صدفةٍ عارضة، فقد خُلق العالَم في أكمل صورة. وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه، ويؤدي غاية كونية معيّنة. والعالم في الحقيقة "كون"؛ أي خليقة مُنتظمة، لا فوضى، وفيه تتحقّق إرادة الخالق دوماً، كما تُطبّقُ أنساقه ضرورة القانون الطبيعي."[1] فالضَّرورة هنا مخصوصة بنظام الطبيعة، والنّظام الكوني موجود تعبر عنه القوانين، لكن هذه الضرورة ليست ضرورة صمّاء، كالتي نعثر عليها في مناهج البحث التجريبي، وليست ظواهر كونية تطّرد بصورة آلية تكرارية مُطلقة، وإنما فضلاً عن كونها ظواهر تنتمي إلى نظام الطبيعة، هي آيات، والآية في المفهوم الإسلامي معناها يتحدّد بالازدواج بين الظاهرة والقيمة، فنزول المطر ظاهرة لها قوانينها النّاظمة؛ إلا أنّها رحمة ونعمة ونماء وخير، وبهذا المعنى يخاطب أبو حامد الغزالي الإنسان قائلاً: "فارفع بصرك إلى بارئ هذا العظيم واستدل بهذا الخلق العظيم على قدر هذا الخالق العظيم، وعلى جلاله وقدرته وعلمه، ونفوذ مشيئته وإتقان حكمته في بَرِيَّتِه... فمن نظر في ملكوت السماوات والأرض ونظر في ذلك بعقله ولبِّه، استفاد بذلك المعرفةَ بربِّه والتعظيم لأمره، وليس للمتفكرين إلى غير ذلك سبيل."[2]

لكن الإنسان في هذا العالم المركَّب؛ هو المخلوق الوحيد الذي يستجيب للإرادة الإلهية أو الأوامر التكليفية، لا من موقع الضرورة التكوينية أو الطبيعة

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٢) الغزالي، أبو حامد. **مجموعة رسائل أبو حامد الغزالي: رسالة (الحكمة في مخلوقات الله عزّوجل)**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ص٥٣.

المطبوعة، وإنما من منطلق الفعل الإرادي الحر: "ومعنى هذا أن البُعد الروحي في الإنسان المرتكز على الفهم والفعل الأخلاقي، هو وحده الذي يخرج من نطاق السنن الإلهية التكوينية المحكومة بقاعدة: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢] ، فالفهم والفعل الأخلاقى يعتمدان على صاحبهما ويتحددان بقراره وما تنعقد عليه نيته. ولتحقق الإرادة الإلهية بهذا الفعل الأخلاقى الحر قيمةٌ نوعية تفوق تحققها بالتسخير بواسطة المخلوقات الأخرى. ذلك أن مستوى تحقق الإرادة الإلهية دون اختيار من الفاعل يتعلق بمستوى القيم الأولية أو النفعية. أما التحقيق الحر لتلك الإرادة فيتجاوز ذلك المستوى إلى مستوى القيمة الأخلاقية."(١)

إنّ هناك جزءاً في الإنسان تسري عليه قوانين الآلية والحتمية، لا يعرف القيمة أو الهدف أو الغاية، هو القيم النفعية؛ لكن هناك بُعداً آخر ينفلت من التفسير المادي للإنسان، هو البُعد الروحي أو القيمي، بوصفه مركز الكيان البشري، وأداة الارتقاء السلوكي والمعرفي والعمراني.

٤- قدرة الإنسان وطواعية الطبيعة

إن هذا المبدأ في صلة منطقية مع المبدأ الذي سبقه؛ أي "الغائية"، فإذا انتفى تطبيق هذه الغائية التي تقتضيها المشيئة الإلهية، فإن الشكوكية تنبعث من جديد، وما يستتبع عن انبعاثها من سحب للمعنى عن حركة الزمان والمكان وفقدان مقاصد الوجود في العالم. إنَّ غائية الخليقة تتحقّق في حدود القُدْرة الإنسانية، "ويحدّد القرآن تلك الغاية، بعبادة المكلّفين لله، ويوضح أن مبنى التكليف على الابتلاء في درجة الإجادة في العمل، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، ويقول: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢﴾ [الملك: ٢]. ولو لم يكن أمر الوجود كذلك، لما كان هناك مفر من النَّزعة

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٤٩.

الكلبية. فدون غاية العبادة لله والابتلاء تفقد عملية الخلق ذاتها، وكذا عمليات الزمان والمكان، معناها ومغزاها. ودون قدرة الإنسان على الفعل، وقابلية الطبيعة لإعادة التشكيل، يتهاوى صرح التكليف والالتزام الأخلاقى. وبانهياره تتحطم الغاية التى من أجلها خلق الله.[1] وهذا المبدأ يدل على قيمتين:

القيمة الأولى: أن الله أودع في الإنسان القدرة والإرادة على تنفيذ مراده وأداء الأمانة التي كلّفه الله عز وجل بها، وأودع في المقابل القابلية للتغيير التي ينفذها الإنسان، فالقدرة على تغيير الذّات وتغيير الآخرين وتغيير العالم، تنبع أساساً من الطاقة الأخلاقية في الإنسان أو القوة الروحية الخلاّقة.

القيمة الثانية: أن الطَّاقة الأخلاقية إذا لم تعمل على صياغة الزمان والمكان، وفق المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة؛ فإن المآل هو انبجاس النزعة السُّوفسطائية والارتيابية أو الكَلْبية بعبارة الفاروقي، فهذه النّزعات الموجودة في العالم الفكري وبصورة بارزة في الممارسات الثقافية للإنسان المعاصر (هيمنة النسبية والنفعية والتعاقدية مثلاً)، ليست في الحقيقة رؤى نابعة من اجتهاد فلسفي راق، وإنما تظهر عندما تفقد الإرادة الدينية دورها وتكف عن تزويد العالَم بالمعنى، إنها حتمية تاريخية تظهر وتتكاثر عندما يأفل الإنسان صاحب الرسالة الإلهية الذي يعيد للإنسان دوره وللحياة مجدها الضائع.

٥- المسؤولية والمحاسبة

من أبجديات المداخل في النّظم القانونية، أن المسؤولية لن تكون ممكنة إلاّ إذا توفر فيها شرطان أساسيان هما: العقل والحرية؛ العقل بما يعنيه من قوة على التمييز بين الخير والشر في الأفعال، والحرية بما تحيل إليه من بُعدٍ عن الإكراهات، سواء الخارجية منها أو الداخلية. والرؤية التوحيدية للإنسانية تؤكد: "أن الإنسان كائن حر مسؤول، ولا شيء يحد من قدر الإنسان أكثر من الادعاء

(١) المرجع السابق، ص٥١.

بعدم مسؤوليته. إن الإنسان مسؤول، أما الحيوانات والأشياء فليست مسؤولة... إن المسؤولية كمظهر من مظاهر الكرامة الإنسانية، لها أخلاقياتها. وهي معنى من معاني العالم الآخر. فمسؤولية الإنسان على الأرض تجاه غيره من الناس لا وجود لها على الحقيقية إلا باعتبارها المطلق الخالد، أي مسؤولية الإنسان أمام الله، وجميع القوانين والمحاكم في هذا العالم ليست سوى محاولة شاحبة لتقليد المحكمة الإلهية والعدالة الإلهية."(١)

إن المسؤولية الإنسانية هنا آتية من قدرة الإنسان على تغيير نفسه وإلزام الله له بذلك التغيير؛ هادفاً إلى أسلمة الحياة الإنسانية كيْما تنسجم مع الأمر الإلهي، "فما لم يكن الإنسان مسؤولاً، وما لم يكن محاسباً على أفعاله، يغدو التشكيك لا مهرب منه... فالحساب، أو تحقق المسؤولية شرط لازم للالتزام الأخلاقي والإلزام الأخلاقي. وهو يصدر عن طبيعة "المعيارية" نفسها. وليس المهم أن يجري الحساب في المكان- الزمان أو في نهاية أحدهما أو كليهما، ولكن لا بدّ له أن يجري. وطاعة الله، أي القيام بما أمر وتحقيق نسقه، يعني بلوغ الفلاح والسعادة واليسر، وخلاف ذلك؛ أي معصيته، يستجلب العقاب والعناء والشقاء وآلام الخسران."(٢)

وواضح هنا في مقاربة الفاروقي أنه أميل للطرح الاعتزالي في مناقشة مشكلة الحرية وصلتها بالمسؤولية، وذلك لانطواء الطرح الاعتزالي على القيمة العملية لمشكلة الحرية ودلالة التكليف الإلهي للانسان، "وليس من الخفي أن حرية الإرادة الإنسانية تحمل في ذاتها، قيمة كبرى للفعل الإنساني، والتأكيد عليها إنما هو إبراز لتلك القيمة وتأكيد لها، فالقول بحرية الفعل فيه تحميل للمسؤولية، يتضمن دافعاً نفسيا نحو العمل؛ إذ يشعر المكلف بأن مستقبله في

---

(١) بيجوفيتش، علي عزّت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدي، بيروت: مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام، ١٩٩٤م، ص٣٤٢.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٤.

الثواب والعقاب بيده، شيء من أمر المضي في الطاعة والعصيان، وكثيراً ما يؤدي الأمر إلى تبرير وتزيين تعطيل العمل بالشريعة باعتباره أمراً حتمياً وقدراً مقدوراً."[1]

جلِيٌّ إذن كيف أنّ عنصر المسؤولية والمحاسبة هو أحد ركائز الرؤية الكونية التوحيدية، وهو مسؤولية فردية تجعل العمل منوطاً بالإنسان الذي أنجزه سواء كان حسناً أو قبيحاً، ولا يتحمل معه الوزر آخرون، وواجب إنجازه يعد أمراً شخصياً، وأن المسؤولية هي عبء ثقيل على عاتق الإنسان، ولكن حملها يعد فخراً وامتيازاً، بحيث تستحق أن يتحمل الفرد المخاطر والمشاكل من أجلها، ويتمكن بذلك من تقرير مصيره بنفسه، ويتمكن من استخدام هذا الامتياز بالشكل الصحيح، فسوف يصبح صانعاً للتاريخ وحاكماً عليه، جديراً بأن يكون خليفة الله في الأرض.

ويرفع الفاروقي هذه المقومات الخمسة إلى رتبة الحقائق البديهية التي جاء بها الإسلام بوصفه عُصارة الحنيفية. ورسالات التوحيد جاءت من أجل ترسيخ هذه المبادئ في وعي وممارسة الإنسان في التاريخ، والثقافة الإسلامية تأسست بدورها على هذه المبادئ أيضاً، وإنها جذر وقانون لدوائر الوجود الأخلاقية والجمالية الفردية والاجتماعية الإسلامية. من هنا فإن الوجود الإنساني ليس وجوداً عبثياً أو مأساوياً، كما تقول فلسفات التشاؤم التي صوّرت الوجود الإنساني بوصفه فاقداً للمعنى، لا تريد فيه الإرادة إلاّ رغباتها، يقول في هذا المقام فيلسوف التشاؤم شوبنهاور: "فالهدف الذي يتحقّق ليس إلا نقطة انطلاق لعمل جديد وذلك إلى ما لانهاية... صيرورة أبدية وسيلان دون نهاية... كل فعل خاص له هدف أما الإرادة ذاتها فلا هدف لها."[2]

---

(١) النجار، عبد المجيد وآخرون. **المعتزلة بين الفكر والعمل**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٩م، ص٤٤.

(٢) العيادي، عبد العزيز. **فلسفة الفعل**، تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧م، ص١١٨-١١٩.

وارتكازاً على هذه الرؤية في النّظر إلى الأمور، فإن الوجود الإنساني وجود قاصد في صيرورته لتحقيق الاقتراب من النّظام المتعالي، الذي يكون فيه الله "مصدر إمداد بالمعيار"، ومصدر المنظومة الأخلاقية، التي توجه الحياة الاجتماعية وتضبط آلياتها، بما يصرفها عن "الأهواء" ذات المصدر الطبيعي وتمظهراتها في المذاهب الأخلاقية كنظريات المتعة ومذهب السعادة؛ أي إن التوحيد يَمُدُّ الإنسان بالمعيار أو وسيلة الرؤية.

ويسلك الفاروقي مسلك المقارنة في برهنته على أفضلية التوحيد الإسلامي عندما يكون معيارياً أو مُمِدّاً بالقيم الأخلاقية، فالفلسفة الإنسانية المفرطة في إنسانيتها -بخاصة اليونانية منها- غالت في تمجيد الدوافع الطبيعية في الإنسان، وراهنت في تمثّله على اللّذة والمنفعة والسعادة الحسية، لتأتي المسيحية -فيما بعد- وتجعل من أولوياتها الكبرى مواجهة هذا الاختزال الفلسفي للإنسان في اللّذية والإيروسية والرغائبية. وبدلاً من تحقيق التوازن في الإنسان بين الجزء الرباني والجزء المادي، غالت من جديد في البُعد الروحي بأن استحال الإنسان معها إلى كلية روحية، لا تبصر في جسديته إلا الخطيئة والإثم والهوى. والأخلاق الهندية في قوانين "مانو" أقامت فواصل طبقية في بنيتها الإجتماعية: نوع كهنوتي، نوع محارب، نوع التجار والمزارعين، وأخيراً نوع الخدم، فضلاً عن ثقافة البوذية بملمحها الجوهري، وهو النزوع الواضح نحو النفي وإلغاء الرغبة الإنسانية بقلع رغبات النفس وتجاوز المطالب الجسدية.

ووحدها" إنسانية التوحيد هى الأصيلة، التى تحترم الإنسان بصفته إنساناً مخلوقاً، دون تأليه أو تحقير. وهى الوحيدة التى تحدد قيمة الإنسان بمناقبه، وتبدأ تقييمها له من نقطة إيجابية لتسليمها باستواء الفطرة التى فطر الله كل البشر عليها، لإعدادهم للقيام بمهمتهم النبيلة. وهى الوحيدة التى تحدد فضائل ومثاليات الحياة الإنسانية بمحتوى مماثل للحياة الفطرية، وليس بالتنكر لها،

مما يجعل إنسانيتها غير زاهدة فى الحياة وأخلاقية فيى آن واحد."[1] وفي هذا المقام يقول أبو الحسن العامري: "إن أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع من خير دنياه وآخرته."[2]

رابعاً: مناحي مجاوزة الفاروقي للفكر الغربي في نظريات: الحقيقة - القيمة - الحياة

١- مجاوزة نظريات الحقيقة الأنطولوجية المجردة والرؤية المسيحية للعالم

الفاروقي بأطروحته التي تتداخل فيها الحقيقة الموصولة بالحق، والقيمة الفعلية أو التجلي المحسوس للحقيقة، وتحويل هذا المعنى إلى حضور اجتماعي إسلامي للأمة جميعها، يتجاوز مفاهيم الحقيقة النّظرية الـمُجرَّدة المبثوثة بخاصة في التراث الفلسفي اليوناني في نسخته الأفلاطونية، والممتد فيما بعد في الديانة المسيحية، التي ينفصل فيها العقل النّظري عن العقل العملي، وفي هذا المقام يقول أرسطو: "ومن الصّواب أن نطلق على الفلسفة اسم معرفة الحقيقة؛ لأن الغاية من المعرفة النّظرية هي الحقيقة، في حين أن الغاية من المعرفة العملية هي الفعل... ومن ثمّة فمبادئ الأشياء الأزلية لا بدّ أن تكون باستمرار أكثر حقيقة من غيرها. لأنّها ليست مجرد أشياء تكون أحياناً حقيقية فحسب، وليس هناك أيّة علّة لوجودها؛ وإنّما هي نفسها علّة وجود الأشياء الأخرى، حتى إنّ كل شيء من زاوية الوجود هو كذلك من زاوية الحقيقة."[3] وجلي هنا حصر الحقيقة في البعد النّظري وإقامة الفصل بين ما هو نظري وما هو عملي، وهي الثنائية التي

---

(١) الفاروقي، **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢٧.

(٢) العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحليم غراب، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ص١٣٧.

(٣) أرسطو، **كتاب الميتافيزيقا**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكتاب الثاني مقالة الألف الصغرى، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ص٢٩٦.

نعثر عليها في الفلسفة الحديثة مع كانط؛ إذ قسَّم العقل إلى عقل نظري وآخر عملي، الأول يختص بالبحث في المعرفة، والثاني يختص بالتشريع للأخلاق، وكأن هناك حقيقة نظرية لا قيم فيها، وحقيقة عملية تنبني على القيم، ومع الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يتواصل التقليد المثالي الأفلاطوني بلغة دينية، فمن المستحيل على الكائنات البشرية، أن ترى الأشياء في ذاتها، فالمعرفة الدنيوية قاصرة بالضرورة، إذا ما قورنت مع العلم الإلهي المطلق، الذي يكون في المرتبة الأسمى.

ونعثر على التّمييز بين العقل النظري والعقل العملي عند ابن خلدون، فالعقل النّظري يفيد العلم أو الظّن بمطلوب وراء الحس لا يتعلَّقُ به عمل، وينتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، وبه تتطوَّر العلوم ويَكْمُلُ الفكر ويصير عقلاً محضاً ونفساً مُدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية، أما العقل العملي فقد ميّز فيه ابن خلدون بين نوعين: العقل التّمييزي الذي يحُصّل به الإنسان منافعه ومعاشة ويدفع مضاره، والعقل التّجريبي الذي يفيد الآراء والآداب في المعاملات الاجتماعية، وينمو بالتجربة شيئاً فشيئاً،[1] إلا أن فيصل التفرقة بين القسمة الثنائية الخلدونية للعقل والقسمة الغربية بخاصة لدى كانط، أن ابن خلدون يجعل حركة العقل غير منفصلة عن النّاظم المعرفي الكلّي، بما هو ناظم محكوم بأجوبة النّسق الكلي والنهائي؛ أو أسئلة المبدأ والمعاد، ومن ثمّ، فالعقل ونواتجه المعرفية والخُلقية تتجه نحو مقاصد مخصوصة، تجد أصلها في مبادئ الإيمانية الإسلامية، وليس في مبادئ النّزعة الإنسانية الـمُفرطة في إنسانيتها.

إن هذه الانفصالات بين الحقيقة النظرية والحقيقة الفعلية، يتجاوزها الفاروقي عندما يؤسس للنّظام القيمي الأخلاقي من النّظام المتعالي، فالحقيقة

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٤م، ج٣، ص٩١٧.

هنا تتجلّى في الحياة الإنسانية، وتعمل على ملاءمتها وفق مقتضيات القانون الإلهي المطلق. يقول الفاروقي مؤكداً على وحدة الحقيقة والقيمة وأن من الخطأ إيقاع الانفصال بينهما: "ومن ثم، فممّا لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصمة عمّا يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك، فإن أي بحث يتعلّق بالإنسان، يجب أن يتضمن موقف ذلك البحث إزاء الغايات."(١)

هذا وتجد هذه الثنائية المتداخلة بين الحقيقة والقيمة، تجد مرتكزها الأصلي في مبدأ وحدة الحقيقة الذي هو من أكثر المواصفات الخاصة بعلم المنهجية الإسلامية؛ إذ يُقرّر هذا المبدأ: "أن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد، فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة."(٢)

هكذا إذن يجوز لنا أن نسمي نظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة والقيمة "نظرية الحقيقة المسْتَعْمَلَة"، فهي مبدأ والقيمة غايتها، ولا ينبغي أن يُفهم الاسْتِعْمَالُ هنا، وفقاً للفلسفة البرغماتية التي ترفض الحقيقة المجردة، وترى بأن مقياس الصدق والكذب هو التحقق الفعلي والنّاجح للفكرة، ليس هذا، لأنها (أي الفلسفة البرغماتية) منفصلة في رؤاها عن تسديد النّظام المتعالي التوحيدي أو الوحي الإلهي، بينما "نظرية الحقيقة المستعملة" هي صياغة للإرادة الإلهية ودراستها تكون في إطار تحقيق الإرادة الإنسانية لهذه القيم الإلهية، أو انتهاكها له، وتبعاً لهذا فإن التّشاغل على معرفة الحقيقة لا يعني أية دلالة خارج هذه المنهجية في المقاربة.

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص٢٠.

(٢) المرجع السابق.

٢- مجاوزة فلسفات الإرادة الـمُستندة إلى النظام الطبيعي في التشريع

ثمة مكسبان في نظرية الفاروقي في "الحقيقة الاستعمالية" المبنية على التوحيد، بوصفه مبدأ ناظماً للقيم، والقيم بوصفها تحقّقات عيانية، هذا التحقّق العياني ليس فردياً ينشد الخلاص الذّاتي، وإنما هو إسلامي يخص الأمة في تدبير حياتها.

أما المكسبان المنهجيان فهما تواليا:

- مكسب منهجي تأسيسي؛ مؤداه أن القيم لا تُشتقُّ من النّظام الطبيعي الإنساني، وإنما تُشتق من النظام المتعالي؛ فهي تنبني على غيرها؛ أي على الوحي الإلهي.
- مكسب منهجي معرفي؛ يخص المعرفية الإسلامية، هو: إدخال القيم كوحدة تحليل وبحث إلى العلوم الإجتماعية، وتجاوز المقاربات التحليلية والوضعية للقيم، وفي المقابل تفضيل المقاربة الفينومينولوجية التي ترى بأن إدراك القيم يكون عن طريق الانفعال بها، ووحدها القدرة على الانفعال بالقيم قابلة للتطوُّر، أما القيم في ذاتها أو الخيرية فهي كيان مستقل موجود بصورة موضوعية يُدرك ولا يُحلّل.

بخصوص المكسب الأول؛ أي تأسيس القيم على التوحيد فإنَّها مُجاوزة كبرى للقلق الأخلاقي، وتشعُّب البحث فيه، واختلاف رؤى الفلاسفة والعلماء في حلّه؛ وكان السؤال الجوهري الذي جرى صياغته هو: ما هو الأساس والركن الركين الذي تتأسّس عليه القيمة الأخلاقية: هل نؤسّسها على قانون الواجب العقلي فيما يرى كانط؟ أو نؤسّسها على المنفعة لأنها أصلها؟ أو أن المسلك الآمن هو إرادة القوة كمبدأ وغاية، فيما كان يبشر الفيلسوف الألماني نيتشه؟ هل الغرائز؟ هل الدين؟

يأتي "كانط" ويقول إنّنا جُديرون بأن: "لا نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابسات التي تكتنفه في هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه بحثاً أوّلياً في تصوّرات العقل الخالص ذاتها، وكل أمر آخر يؤسّس على مبادئ من محض التجربة... (أو) -ربما بدافع واحد فقط- على أسباب تجريبية لا يمكن أبداً أن يقال عنه قانون أخلاقي."[1] ثم يأتي نقيضه ومواطنه الفيلسوف الألماني "نيتشه"، فيجعل من إرادة القوة شرعة وحيدة للقيم الجديدة، وما الفضائل سوى أقنعة وأدوات للهيمنة على رقاب النّاس: "بِقِيَمِكُم وبكلماتكم القائلة بالخير والشر تمارسون سلطة يا مُثَمّني القيم: وذلك هو حبكم الخفي وبريق روحكم وارتعاشاتها وفورانها... وكل من يريد أن يكون مبدعاً في الخير وفي الشر، عليه أن يكون أولاً مدمّراً، وأن يحطّم القيم."[2]

لكن ما هو السَّبب في هذا القلق المفهومي وفي هذه السيولة المعرفية حول أساس الأخلاق؟ هل لأنَّ الأخلاق مفاهيم معنوية تنتمي إلى دائرة الإنسانيات وما يلحقها من نسبية ومنظورية؟

ليست الإنسانيات حجة كافية للإجابة عن هذا السؤال؛ فصحيح أن القيم الأخلاقية يجوز نسبتها إلى الإنسانيات والمعنويات، لكن الخطأ هنا هو الاقتصار على هذين المجالين دون تعديهما إلى المنبع الفعلي، ذلك "أن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها، دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه... وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت ولا تتمكّن إلا مجال الدينيات؛ والدينيات هي المجال الذي يجمع إلى عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات عنصراً ثالثاً هو الغيبيات، فكل مفهوم ديني هو في نفس الوقت مفهوم إنساني

---

(١) كانط، إيمانويل. **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: نازلي اسماعيل حسين، الجزائر: موفم للنّشر، ١٩٩١م، ص٢١٣.

(٢) نيتشه، **هكذا تكلّم زرادشت**، مرجع سابق، في التغلُّب على الذّات، ص٢٣٠.

ومعنوي وغيبي... (فالمفاهيم الأخلاقية) مفاهيم إنسانية معنوية مَثَلها في ذلك مثل المفاهيم الدينية، أو قل بإيجاز، لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات."[(١)]

وبإرجاع القيم الأخلاقية إلى أصلها؛ أي الأصل الديني التوحيدي يجري استعادة القيمة الحقيقة للفعل الإنساني، ويتحدَّد بمقاصد جديدة، تمنحه نسغ الحياة، ومعنى الأرض، بما هي مكان لتنزيل الإرادة الإلهية، وتعبيد النّاس لهذه الإرادة، من هنا يتم تدمير الفلسفات النّافية للحياة والمحتقرة للإنسان وللعالم. إن توكيد الإنسان المسلم للحياة في العالم هو صراط نحو البناء الحضاري، أو الحضارة الحقة، التي "ليست سوى توكيد لعالم تحكمه أخلاق فطرية أو خارقة للطبيعة لا يتنافى محتواها الداخلي أو قيمها مع الحياة والعالم، والزمان والتاريخ والعقل. مثل هذه الأخلاق لا يقدمها سوى التوحيد من بين المذاهب الفكرية المعروفة عند الإنسان."[(٢)]

إلا أن هذه القيمة الكبرى للقيم الأخلاقية التوحيدية وضرورة عينيتها، أو تمظهرها في الحياة، لا يعني فردانيتها أو انحصارها في وثاقة الصّلة الروحية بين الله والإنسان، وإلّا عدنا إلى الحقيقة الأنطولوجية المجردة من حيث أردنا الخروج منها، فالجزء المكَمِّل لوحدة الحقيقة والقيمة هو أسلمة الحياة الاجتماعية برمتها، وفق مقتضيات هذه الإرادة الإلهية، ويسميه الفاروقي المبدأ المتعلق بالأمة "ذلك المبدأ يُقر أنه ليس ثمة قيمة، ومن ثم ليس ثمة أمر، يتسم بالصفة الشخصية أو يتعلّق بفرد واحد. وإدراك القيم أو تحقيق القيم لا يتصل بالشعور الشخصي في لحظة معيّنة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله. إن الإسلام يؤكد أن وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي، يعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمة، ولا

(١) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤٥.

يمكن أن يسود إلا بها؛ وذلك هو السبب في أن الإسلام لا يدين بأية فكرة تتعلّق بالأخلاق أو التّقوى الشخصية، إلا إذا عرفها في إطار الأمة، وحتى في الصلاة التي تعد مواجهة شخصية للغاية مع الله وعبادته، فإن الإسلام قد أعلن أنها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقية المتعلقة بحب الغير وما يماثلها."(١)

وقد عبّر "مالك بن نبي" عن هذه الصّلة الاتصالية بين الحقيقة والقيمة والحياة في مقام الكلام عن دور المسلم ورسالته في عالم اليوم؛ إذ لخّصها في: "إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين."(٢) وإنقاذ الآخرين هذا، هو أسلمة الحياة الاجتماعية والارتقاء بالإنسانية إلى ما تريده الإرادة الإلهية. لكن هل يستطيع الإنسان المسلم اليوم أن يؤدي هذا الدور أمام مجتمعات كبرى تمتلك أقوى الإمكانات الحضارية وأعتاها؟

لو عقدنا مقارنة اليوم بين الإنسان المسلم الأعرابي، الذي لم يشعر بمركّب النقص وأدى رسالته الحضارية من جهة، ومسلم اليوم وهو يقف أمام جبروت القوى الكبرى التي تحكم العالم من جهة أخرى، نرى أن الأعرابي كان يحمل رسالة "جئنا لننقذكم"، ولم يغوه الإمكان الحضاري الذي كان مكدّساً، ومسلم اليوم أيضاً بإمكانه القيام بالدور نفسه "وبفضل إسلامه فقط، بمهمة الإنقاذ،... إنّه وبفضل إسلامه لا غير يستطيع اليوم إنقاذ الإنسانية المتورطة في الضياع رغم علمها وكبريائها وتكنولوجيتها... (إذن) لكي يتحقق هذا التغيير في محيطنا يجب أن يتحقق أولاً في أنفسنا... وإلا فإن المسلم لن يستطيع إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين."(٣)

---

(١) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص٥١.

(٢) ابن نبي، مالك. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٤٨.

(٣) المرجع السابق. ص٥٠-٥٨.

أما بخصوص المكسب الثاني الذي أتى به الفاروقي إلى حقول الدراسات الاجتماعية؛ أي المكسب المنهجي المعرفي؛ فهو النّظر إلى القيمة بوصفها وحدة تحليل فاعلة، رافضاً في الوقت نفسه المماثلة في المنهجية العلمية بين ما طبيعي وما هو اجتماعي؛ لأن هناك صنفاً من الموضوعات لا يمكن إيقاع الانفصال فيها بين الذّات العارفة وموضوع المعرفة، كعلم القيم مثلاً، مثال ذلك أن الدراسات الإنسانية التي نمت في الغرب نجدها جزءاً من المجتمع الغربي وجزءاً من قيمه، والتحليلات فيها لا تنفصل عن هذا الوصف، وفهمها خارج هذا الإطار لا ينسجم والمقاربة المنهجية التي جرى توظيفها، ومن ثمّ فاتخاذها نماذج تُحتذى يعد خطأً إبستمولوجياً (معرفياً) خطيراً. وفي المقابل يستثمر الفاروقي مفاهيم أخرى من النّظريات الفينومينولوجية ونظرية الفهم عند "دلثي"، من أجل سلوك مسلك الفهم والتعاطف لا مسلك الرَّصد والتفسير، يقول الفاروقي: "إن انعدام المقدرة على الرُّؤية أو إنعدام الإحساس يفسد البحث ويبطل استنتاجاته، وإن التعاطف مع الحقائق وتفهم قوتها الدافعة يُعد شرطاً لإدراك تلك الحقائق، ومن ثم يعد مكملاً ضرورياً، حتى تكون الاستنتاجات صحيحة؛ فالاتجاهات والمشاعر والآمال الخاصة بالأفراد والجماعات لا تظهر حقيقتها إلا للمستمع المتعاطف الذي يُعدّ موقفه تجاهها شيئاً حاسماً، ولو لم يكن ذلك المستمع ذا خبرة ومقدرة على التعاطف، فإنه لم يلمس تلك الأشياء، ومن ثمة سيكون الاختبار الذي يقوم به مفتقراً إلى الاتقان اللاّزم."(1)

فالفاروقي هنا مقارب فينومينولوجي لفلسفة القيم؛ لأن المقاربة الفينومينولوجية ترفض نظرية القيم النسبية، وتنافح عن المعنى الإطلاقي للقيم، ويعد "ماكس شلر" من الذين بلوروا هذا الطرح الجديد للقيم من خلال نظريته في القيم، فبرأيه "أن مضمونها لا يمثل علاقة ما من العلاقات، وأنها تنتسب جميعاً إلى مقولة الكيف، وأنها ثابتة لا تقبل التغيّر. فليست القيم نفسها التي تتغيّر، بل الذي تغيّر هو معرفتنا لهذه القيم، ومن ثم فإنّ هذه المعرفة هي التي

(1) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص١٩.

تعد نسبية... فالقيم الأخلاقية، شأنها، فيما يرى ماكس شلر، أن تظل قائمة لا يمس كيانَها أيُّ أذى. صحيح أن إدراكنا لها قد يقوى أو يضعف، كما أن تصورنا لها قد يتزايد أو ينقص، إن لم نقل بأننا قد نحسن صياغتها أو قد نسيء التعبير عنها، ولكنها تظل في ذاتها مطلقة."(١) وأفضل وسيلة لإدراك القيم هو الحدس الوجداني أو العيان العاطفي، أو كما جاء في متن الفاروقي أن: "جوهر المعرفة بالقيمة هو إدراكها، واعتمال جاذبيتها المحركة فى الوجدان، وقوة العزيمة النابعة منها في النفس. ومقتضى معرفة القيمة، هو انتهاء خلود الإنسان إلى الأرض، وفقدانه توازنه الوجودى لصالح التحرك باتجاهها، بما يعنيه ذلك من مكابدة التغيير، والشروع فى الوعى بما تستوجبه كينونته بوصفه خليفة بأمر الله تعالى فى الأرض، والقيام بما يجب عليه القيام به ترتيباً على ذلك الوعى. وكما اعتاد العالم الأمريكى الإمبيريقى " س. آى. لويس" أن يقول: "فإن إدراك القيمة خبرة، وهو بحد ذاته عملية تقييم."(٢)

خاتمة:

لنقل إذن ومن دون مواربة، إنّ المسلك الآمن نحو استعادة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية والدور الإنقاذي للمسلم من جديد؛ موقوف حصوله -وفق ما يرى الفاروقي- على إعادة بناء نظرية الحقيقة وفق المقتضى التوحيدي بدلالته المعيارية، وتخريج هذه النّظرية تخريجاً تركيبياً مع القيمة والحياة الإسلامية، وبهذه الرؤية يكون الفاروقي قد تجاوز النّظريات الأنطولوجية والشكوكية المهيمنة في الفكر الغربي الحديث، وتجاوز أيضاً نظريات القيمة التي لم تتعدّ حدود القيم المنفعية، ولم ترتق إلى رتبة مكابدة معراج القيم المتعالية.

أخيراً لم يُخف الفاروقي أن هذه المنهجية التركيبية بين الحقيقة والقيمة لن تعني الكثير إذا انحصرت في الاجتهاد والجهاد الفرديين، وإنما الأقوى أن

---

(١) إبراهيم، زكريا. دراسات في **الفلسفة المعاصرة**، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت، ص٣٧٧.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٤١.

تعمّ سواد الأمة الإسلامية، كيْما تتحقق مقتضيات الإرادة الإلهية اجتماعياً، وفقاً للقانون الأخلاقي الإلزامي الحر، أو "الأمانة" التي عجزت السماوات والأرض أن تحملها، فهذا التكليف الإلهي وتحمل المسؤولية بما يستوجبانه من محاسبة يرفعان الكائن الإنساني إلى مقام التكريم، ومقام خلافة الله في الأرض، بإعمارها وبث الخير في سكانها، وتعبيدهم لرب العالمين، وإنقاذهم من الضياع وفقدان المعنى وحقيقة العالم.

إن هذه الرؤية التي طورها الفاروقي أداة ناجعة للمداواة الفكرية والإنقاذ من التيه الفكري والعدمية الشكوكية التي تزحف كيْما تكون لها الكلمة العليا في هذا العصر، وإنْ هي إلا عارض خطير على تراجع الإنسان الإيماني، المالك لمفاتيح الحقيقة ومسالك الخير، وإحلال الإنسان المنفصل عن القيمة، النّاهم بالقوة، وتخريب الأرض، وإفقادها القيمة. إن نظرية الحقيقة - القيمة - الحياة، تجلّ من تجليات التوحيد الإلهي، الذي لا يريد لأمر الإنسان أن يكون فُرُطاً، تتقاذفه النّظرات الجزئية المتنافرة، ولا يريد لذاته أن تتعارض في ملكاتها، كتعارض المعقول والمحسوس، أو الدنيوي والأخروي، إنما تتأطّر في النّسق التوحيدي المتكامل والمتعاضد من أجل التوجه نحو الله والتطابق مع أوامره. وفي ذلك تخليص للفكر البشري من ذهنية الثنائيات الميتافيزيقية المتضادة التي رسّختها الثقافة الحداثية.

ونحن في خاتمة هذا الإشكال نقترح أن تبرمج مقاربات الفاروقي لأن تكون مباحث قارّة في أقسام الفلسفة وتتأطر ضمن الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وهذا من أجل أن يحصل الدارس المتلقي على المعقولية في فلسفة الدين المعاصرة، ويعيش في ذاته ومجتمعه وحدة الحقيقة والحياة، تلك الوحدة التي فصمتها الرؤى الدينية المسيحية التي رسّخت في فكر الإنسان الغربي الانفصال بين الدين الذي يشرع للآخرة والعقل الذي يشرع للدنيا، ونُقِلت إلى منظوماتنا التعليمية فيما بعد هذه الثنائية، فأضحينا نكرر أن الدين الغيبي الماورائي شيء

والعلم أو العقل شيء آخر! لكن الاعتقاد في هذه الرؤى سيتفتّت وسيذبل تمهيداً لموته، وسينبعث الإنسان التوحيدي لكي يملأ الأرض بالمعنى والحياة، بعد أن خرّبها إنسان الثقافة الغربية وسلبها قيمتها العميقة ودلالتها القيمية التوحيدية. والله أعلم.

الفصل الثالث:

مسألة المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري

رحماني ميلود[1]

مقدمة:

إن من أهم مميزات الفكر الإسلامي حيويته وقابليته للتجديد، وهو ما يكفلها له القرآن الكريم والسنة النبوية بوصفهما مصدريه الأساسيين، فلقد كانت حركات التجديد، والإصلاح من أهم ملامح الأمة الإسلامية على مدار التاريخ. وظلت الأمة تستأنف رسالتها، ووظيفتها في التاريخ من خلال الجهد الجهادي، لنشر رسالة الإسلام أفقياً، والجهد الاجتهادي[2] لتجديد المضمون الرسالي عمودياً على المستوى المعرفي والمنهجي. وعلى الرغم من العقبات الكؤود التي مر بها المسلمون في تاريخهم؛ إلا أن حركة التجديد لم تنقطع حتى في أحلك فترات التاريخ الإسلامي، وخفوت التوهج الفكري مع دعوات غلق باب الاجتهاد.

وفي غرة القرن الماضي، مع انحناءة الخلافة الإسلامية في تهاويها نحو السقوط، شهد الفكر الإسلامي انطلاقة قوية مثلتها جهود جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، ثم تلتها بعد ذلك جهود حسن البنا، والمودودي، وابن

---

(١) ماجستير في الفلسفة الإسلامية من جامعة الأمير عبد القادر سنة ٢٠٠٨م، ومسجل دكتوراه بالجامعة نفسها، في تخصص الفلسفة، يعمل أستاذاً بالجامعة المذكورة. وباحثاً بمخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان. البريد الإلكتروني: rahmanimiloud@hotmail.fr.

(٢) يعد الجهاد والاجتهاد طرفي الديناميكية في الإسلام، وهما ينحدران من جذر لغوي واحد، وهو بذل الوسع والجهد، وبذل الوسع والجهد هو محرك المسلم في جميع حالاته؛ سواءً في العبادات، أو في سعيه في شتى المجالات، لإقامة الحياة الطيبة فردياً وجماعياً.

باديس، وكذا أعمال محمد إقبال، ومالك بن نبي، بتنوع فكري مشهود، ليظهر في الساحة الفكرية بعد ذلك قامات فكرية لا تقل عن سابقاتها، بل حالات متميزة ترتقي في تألقها إلى مستوى التفرُّد، خاصة أولئك الذين نضحت أقلامهم بهموم أرّقت أصحابها، فجاءت كتاباتهم منتظمة في نسق فكري واحد، أو تطبيقات لرؤية منهجية واحدة، يأتي على رأس هؤلاء الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، الذي كابد هموم الأمة، فكان الفكر مضمار جهاده واجتهاده إلى أن قضى نحبه، والدكتور عبد الوهاب المسيري الذي رابط ونافح عن الفكر الإسلامي إلى أن توفاه الله إليه.

تحاول هذه الورقة تبيين الإطار المنهجي للإسهام الفكري للفاروقي، مقارنة مع الإسهام الفكري لعَلَم آخر لا يقلُّ أهمية وعطاء في الفكر العربي والإسلامي، وهو عبد الوهاب المسيري. وسيكون الأساس في هذا البيان جملة من المقدمات التي تعدّ الحامل المنهجي لأي فكر، وهي الرؤية الكلية التي ينتظم فيها الفكر، والنسق الفكري النابع منها، وإطاره المرجعي وتصوره لمصادر المعرفة، وعدّته الاصطلاحية. ونعرض بعد ذلك نموذجاً نرصد من خلاله هذه المقدمات المنهجية في فكر هذين العلَمين، وهو منهجية التعامل مع الآخر، مع ذكر أوجه التباين، والتشابه بينهما في كل هذه الخطوات.

وبإطلالة سريعة حول هاتين الشخصيتين نجد أوجه التباين والاختلاف في شخصيهما، وعوامل تكوينهما، فكلاهما عربيان أمضيا قسطاً من شبابهما في بلد المنشأ؛ الأول في فلسطين، والآخر في مصر، ثم سافرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية بغرض الدراسة. غير أن الفاروقي ألجأته الأوضاع التي مرّت بها بلده إلى الهجرة إلى أمريكا، ليتحول من الجهاد الذي كان قد بدأه في فلسطين بالسلاح إلى جهاد آخر بالقلم والفكر، أما المسيري فقد خرج من موطنه ببعثة حكومية للحصول على الدكتوراه. وكلاهما اهتم بالقضية الفلسطينية، وكتب عن اليهود واليهودية، والصهيونية وبرعا فيها، غير أن الفاروقي عايش القضية منذ نشأته، وعاين محنة فلسطين، وعانى من الاستيطان اليهودي والاستكبار الصهيوني، ومن

ثم كانت دراسته لليهودية والصهيونية، ولم تمنعه مقاومته لليهود من الدراسة الموضوعية، والتعمق في الملل اليهودية وتواريخها وأفكارها، بل كانت دافعاً أكبر؛ فجاءت رؤيته من الداخل. أما المسيري فقد نظر إليها من منطلق معرفي ثقافي، فكانت دراسته للصهيونية بوصفها ظاهرة غربية، ثم تعمق أكثر في تواريخ اليهود واليهودية، ولم تمنعه دراسته المعرفية البحتة من مناصرة الانتفاضة الفلسطينية وتأثره بها، فجاءت رؤيته من الخارج. ومن المهم أن نشير منذ البداية إلى أن المسيري يعدّ الفاروقي أحد مراجعه الأساسية في دراساته عن اليهودية والصهيونية.

وقد اشتغل الفاروقي والمسيري بالفلسفة الغربية، غير أن الفاروقي درس الفلسفة الغربية وتخصص فيها، وتحصل على شهادتي ماجستير فيها من جامعتين مختلفتين، وشهادة دكتوراه، ثم وظّف دراساته الفلسفية في مشروعه الفكري والإصلاحي. أمّا المسيري فكان تخصصه في الأدب الرومنتيكي، وكانت اشتغالاته بالفلسفة الغربية أحد همومه الفكرية، لذا جاءت مجمل دراساته في نقد الفكر الغربي والحضارة الغربية.

وقد كان لكل منهما إسهامات في تجديد الفكر الإسلامي، تقترب إلى حدّ التماس حيناً وتتباعد إلى حدّ التوازي حيناً آخر؛ سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية المنهجية، غير أن ما يهمنا في هذا البحث هو مسألة المنهجية في الجهد التجديدي الذي قام به كل منهما. وإذ كنا سنعقد مقارنة بين الفاروقي والمسيري، فإن هذا لن يكون من باب التفاضل؛ أيهما أفضل وأكثر توفيقاً، وإنما لتبيين ما يتميز به كل منهما، وفي نهاية الأمر بيان فرص الإغناء الممكنة في الفكر الإسلامي المعاصر، ولوازم النهوض الحضاري للأمة.

ومن الجدير بالذكر أن المسيري قد نوّه بجهود الفاروقي في منهجه في دراسة اليهودية والصهيونية، وكيف أنها مهّدت له الطريق، وأوضحت له التمييز بين السياسي والمعرفي، كما كشفت له عن جوانب من الموضوع، لا يسهل أن تتضح من السرد التاريخي وحسب. وفي ذلك يقول المسيري: "أما فيما يتصل

بالشأن الصهيوني، فلعل كتابات الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي عن اليهودية والصهيونية -وهو أستاذ ديانات مقارنة- هي التي بينت لي الطريق لتجاوز السياسي وصولاً إلى المعرفي. وكان أسلوب معالجته للموضوعات مختلفاً تماماً عما كنت أقرؤه، فقد وضّح لي كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها."[1]

أولاً: مقدمات منهجية؛ مفهوم الرؤية الكلية والنسق

في البداية لا بدّ من التأكيد على أن المنهجية هي فلسفة وإجراءات؛[2] فالفلسفة تكمن في الرؤية الكلية أو النموذج المعرفي، والإجراءات هي المناهج والأدوات، ففكر أي باحث إنما يصدر عن رؤية كلية شاملة، لا سيّما تلك الدراسات النسقية التي تنتظم ضمن نسق فكري معين، وتعدّ تطبيقات للرؤية الكلية التي تؤطره وتحدد مسلّماته ومقولاته الكبرى، كما هو الحال في الإنتاج الفكري للفاروقي، والمسيري. فلا يمكن فهم منهجية كلّ من الفاروقي والمسيري ما لم يتم فهم الرؤية الكلية لكليهما واستيعابها، والنسق الصادر عنها. وقبل الحديث عن الرؤية الكلية لكلّ من الفاروقي والمسيري ونسقهما الفكري، يجدر بنا أولاً تقديم مفهوم الرؤية الكلية، والنسق في الفكر الفلسفي، وفي الفكر الإسلامي.

يعدّ مفهوم الرؤية الكلية مفهوماً مستحدثاً في الفكر الإسلامي، تعبّر عنه مفاهيم أخرى في العلوم الإنسانية وبالأخص في الفلسفة، مثل مفاهيم الرؤية الكونية ورؤية العالم. ولعل مفهوم رؤية العالم هو الأسبق في الظهور في الفكر الفلسفي الغربي، إذ يرجعه بعضهم إلى الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) في حين يرى آخرون الفيلسوف

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٠.

(٢) عارف، نصر محمد (محرر). **ندوة قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص١٠.

الألماني الآخر "فيلهلم ديلثاي" Wilhelm Dilthey (١٨٣٣-١٩١١م) أول من استعمل المصطلح في كتابه "مدخل لدراسة العلوم الإنسانية: حول الأساس الذي يمكن أن تقيم عليه دراسة المجتمع والتاريخ" "وخصّه في مرحلة تالية بمؤلف مهم هو "نظرية النظرات إلى العالم حول فلسفة الفلسفة"،[١] وشاع المصطلح أكثر في الفلسفة المعاصرة في مؤلفات " فيلهلم ديلثاي" و"مارتن هايدجر" و"كارمل مانهايم" و"جورج لوكاتش" و"ماكس فيبر" وغيرهم. ولم يستقر هذا المفهوم في الفكر الفلسفي، بل انتقل إلى الأدب، ومن ثم إلى باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل حتى الطبيعية، فهو بتعبير فتحي ملكاوي "مفهوم مهاجر انتقل من موطنه الأصلي في الفلسفة، وتوطّن في عدد واسع من المجالات المعرفية، وبخاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية."[٢]

وقد تعدد مفهوم المصطلح بتعدد استعمالاته في مختلف المجالات المذكورة آنفاً، بيد أننا لن نتعرض لمقارنات منهجية بين هذه التعريفات المتباينة، وإنما سينصب عرضنا لتبيين مفهومه في الفكر الفلسفي بوصفه الأقرب إلى موضوعنا، ومن ثم في الفكر الإسلامي المعاصر. وعلى الرغم من الاستعمال الواسع لمفهوم رؤية العالم في الفكر الفلسفي الغربي، إلا أنه انصب في مجمله حول تصور الإنسان لبِنية الكون وترابط عناصره، وحركة هذه العناصر وصيرورتها، وموقع الإنسان من ذلك كله، مقدماً من خلال ذلك إجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية، التي دأب الفكر الفلسفي على طرحها منذ بدايته؛ متجاوزاً إياها إلى أسئلة تتعلق بالواقع والمستقبل، والمعرفة والقيم؛ أي كل ما يتعلق بالإنسان في علاقاته بنفسه، وبمحيطه الاجتماعي، وبالكون وبالحياة؛ إذ شمل مفهوم رؤية العالم في

---

(١) تاوريرت، بشير. **محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر**، قسنطينة: دار الفجر للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م، ص٤٤.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. **مفاهيم في المنهجية الإسلامية**، الدورة التكوينية حول التكامل المعرفي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ٢٠١٠م.

الفلسفة الغربية السؤال الأنطولوجي أو الأسئلة الوجودية الكبرى، والسؤال التفسيري، وسؤال القيم ومعياريتها، والسؤال العملي الفعلي (نظرية الفعل)، والسؤال التنبؤي حول مستقبل الكون والإنسان، والسؤال المعرفي الإبستيمولوجي،(1) وغيرها من الأسئلة، والقضايا التي عالجتها الفلسفة.

فرؤية العالم تعني "الصورة الكلية التي يكوّنها الإنسان لنفسه وعن العالم من حوله، في حدود الموقع الذي يحاول منه الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوناته اللغوية وأطره المرجعية... هذه الصورة الكلية هي التي تعرّف الإنسان، عندما تنظر إليه من الخارج، وتعرّفه برؤيته هو لنفسه وللأشياء من حوله، وهي ما يعرف بالرؤية الكلية، أو الرؤية الكونية."(٢)

وهو طرح يقترب بشكل كبير مع ما يطرحه "ك. ريفيرا" في سيكولوجية رؤية العالم بقوله: "النظرة إلى العالم هي طريقة لوصف الكون والحياة من خلاله، على أساس كل من ما هو كائن، وما يجب أن يكون عليه. ونظرة معينة للعالم هي مجموعة من الاعتقادات تتضمن افتراضات وتقريرات محددة بخصوص ماذا يوجد؟ وماذا لا يوجد؟ (إما في الواقع أو من حيث المبدأ)، وما هي الموضوعات أو الخبرات الجيدة والسيئة؟، وما الأغراض، والسلوكيات، والعلاقات المرغوبة وغير المرغوبة؟ النظرة إلى العالم تحدد ما يمكن أن يعرف أو أن يفعل في العالم، وكيف يمكن أن يعرف أو أن يفعل. إضافة إلى تحديد ما هي الأهداف التي يمكن الطموح إليها؟"(٣)

---

(1) Apostel, Leo, and Jan Van der Veken, *Wereldbeelden, Van Fragmentering Naar Integratie*. Kapellen: DNB/Pelckmans, 1991

(٢) ملكاوي، **مفاهيم في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق.

(3) Koltko–Rivera Mark. The Psychology of Worldviews, *Review of General Psychology*, Vol 8, E 2004, N 1, p 3–58.

– www. arabphilosophers. com/Arabic/... /Worldview/... /worldviews_review. doc

أما في الفكر الإسلامي المعاصر فقد عبّر سيد قطب عن مفهوم رؤية العالم بمصطلح التصور الإسلامي،[1] الذي يقدم رؤية كلية عن الكون والحياة والإنسان، "فرؤية العالم في إطارها الإسلامي عند سيد قطب هي تعبير عن التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية، ويتضمن هذا التصور تفسيراً شاملاً للوجود وقضاياه وحقائقه، وينبثق عن هذا التصور منهج الحياة الواقعي للإنسان ودستور نشاطه."[2]

كما نجد عبد الحميد أبو سليمان يعبّر عنه بالرؤية الكونية الحضارية في كتابه الرؤية الكونية الحضارية القرآنية؛ إذ يصفها بأنها "رؤية كونية خيرية سننية إعمارية؛ تعبر عن الفطرة الروحية السوية وترشِّدها،"[3] وتنطلق من الرؤية التوحيدية عقيدة، لتنتج منهجية في التفكير، وفق مبادئ تهتدي بها وتحدد لها مخرجاتها الفكرية، "ولـمّا كانت منهجية التفكير ومبادئها وقيمها ومفاهيمها تؤثر وتتأثر بالرؤية الكونية؛ لأن منهجية التفكير ليست في الحقيقة إلا أدوات لتفعيل الرؤية الكونية الحضارية للأمة، لذلك فإنَّه لا يمكن للمنهجية ولا لمبادئها وما يتعلق بها من قيم ومفاهيم أن تتسق بنيتها وأن تكون فعّالة، إذا لم تكن تنبني على رؤية كونية حضارية سليمة البنية واضحة الملامح والقسمات والغايات، مستقرة في بناء ضمير الأمة."[4]

فالرؤية الكلية بما تقدمه من تصور شامل عن الله والإنسان والكون والحياة؛ تقدم الأساس العقدي لأي نسق الفكري، وتضمن له تماسكه العضوي.

---

(١) قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة: دار الشروق، ط١٣، ١٩٩٥م.

(٢) ملكاوي، **مفاهيم في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٤٧.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية الفرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، مرجع سابق، ص١٨-١٩.

أما مفهوم النسق فهو الآخر تعدّدت دلالاته بتعدد سياقات استعماله في مختلف المجالات المعرفية، كالفلسفة والعلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية، والرياضيات؛ إذ يدل اصطلاحه اللغوي في اللغتين العربية واللاتينية على النظام، غير أنه يدل بشكل أخص في المعجم الفلسفي على المذهب الذي تنتظم فيه مجموع نظريات فيلسوف أو مفكر ما؛ إذ تجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية معينة بناء على عدد مترابط من الحجج.[1]

وإذا كان النسق في الدراسات اللسانية اعتنى بترابط الدوال داخل النص، ليشكل بنية كلية تنتظم فيها مجموع الدوال؛ إذ يستمد النسق قيمته من شبكة العلاقات التي تجمع العناصر البنائية للنص، فلا قيمة لوجود أي عنصر بمفرده إلا داخل النسق، فقيمة النص في بنيته الكلية، والنسق هو الذي يعطي قيمة للعناصر التي تنضوي تحته؛ ولا تعطي هي قيمة له. إنَّ النسق في الفكر الفلسفي تجمعه علاقة متبادلة مع العناصر المشكلة له؛ إذ يعد هو الناظم الفكري الذي يجمع مجموع أفكار لفيلسوف أو مفكر ما؛ تدل هذه الأفكار منفردة على النسق الذي ينتظمها كما يدل هو عليها.

ولما كان النسق هو النظام الفكري الذي يجمع إجابات الفيلسوف أو المفكر عن الإشكالات والقضايا المعرفية والوجودية، فإنه ينبثق بالضرورة من الرؤية الكلية التي تنسج تصوراته عن الله، والإنسان، والكون والحياة، ومن ثم فإنه لا يمكن فصل منهجية المفكر وأدواته التحليلية عن النسق الفكري؛ لأن النسق الفكري هو الإناء الذي يحوي الرؤية الكلية، ومنهجية التفكير هي أدوات لتفعيل هذه الرؤية.

---

(١) زيادة، معن. **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦، مج١، ص٨١٣-٨١٤.

ثانياً: الرؤية الكلية للفاروقي والمسيري ونسقهما الفكري

إذا نظرنا إلى فكر الفاروقي وجدناه ينتظم كله حول رؤية منهجية واحدة هي التوحيد؛ إذ يعد الخيط الناظم لكل أفكاره، سواء تلك التي جاءت في العقيدة أو في السياسة أو في الأديان، أو في الفن، أو في غيرها من الأفكار التي احتوتها كتبه، ويتقدمها في التعبير عن رؤيته بصورة أكثر وضوحاً، كتاب: "Al Tawhid: Its Implication For Thought and Lif " والذي ترجم إلى العربية بعنوان "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، وكتاب موسوعي آخر، هو: "The Cultural Atlas of Islam" الذي ألّف بمعية زوجته وترجم إلى العربية بعنوان "أطلس الحضارة الإسلامية"، وكتاب "Islamisation of Knowledge، General Principles and Work Plan" وهو عبارة عن ورقة قدّمها للمؤتمر الذي عقد بإسلام آباد عام 1982، وترجم إلى العربية بعنوان "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة -خطة عمل- الإنجازات"، ثم تأتي بقية كتبه كلها في النسق نفسه.

وهكذا يعبّر التوحيد عند الفاروقي عن المنهج الكلي النهائي الذي تترابط بموجبه قضايا الوجود وظواهر الكون، وأشكال المعرفة، فـ"شهادة أن لا إله إلا الله تعني الإيمان بأن الله هو وحده الخالق الذي أعطى كل شيء وجوده، وأنه السبب الأعلى في كل حدث، والمآل الأخير لكل الموجودات، وأنه هو الأول والآخِر. وإن القول بهذه الشهادة عن رضا وقناعة، وفهم واع لمحتواها، يؤدي إلى إدراك أن جميع ما يحيط بنا من أشياء وأحداث، وكل ما يجري في الميادين الطبيعية والاجتماعية والنفسية هو من عمل الله."[1] فبهذا المعنى يكون التوحيد هو المبدأ الذي يسري في الوجود بمختلف مظاهره الكونية: الطبيعية، والاجتماعية، والنفسية، والمرجع الذي ترد إليه جميع الأفكار وأشكال الوعي الإنساني، أو بمعنى آخر التوحيد ناظم منهجي للوجود من حيث هو خلق الله،

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. والفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٩.

وهو ناظم منهجي للمعرفة من حيث هي وعي إنساني بمستويات الوجود، لذا نجد الفاروقي يعبر عنه بمصطلح "الجوهر"؛ أي المبدأ القائم بذاته الذي تقوم متعلقاته به وتعد أعراضاً له، ولا يقوم هو على شيء منها، فهو قائم بذاته متجل في أعراضه، وهي قائمة به لا بذاتها."[1]

فالتوحيد هو الرؤية الكلية التي ينطلق منها الفاروقي، وهو الناظم المنهجي لكل فكره، فهو؛ أي التوحيد، في تحليله واستنتاجاته جوهر الإسلام، وهو جوهر الحضارة، وهو جوهر الخبرة الدينية، وهو مبدأ التاريخ، ومبدأ المعرفة، ومبدأ الغيب، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأمة، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام السياسي، ومبدأ النظام الاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي، ومبدأ الجمال.

أما عبد الوهاب المسيري فينتظم فكره كله حول فكرة النموذج؛ إذ لا يمكن الاقتراب من فكر المسيري دون الإحاطة بمفهوم النموذج عنده، فهو مفهوم جوهري في فكره، لكن المطالعة المتأنية لمفهوم النموذج عند المسيري تفضي إلى وجود مستويين متمايزين من النموذج، وكلاهما جوهري في فكره؛ الأول هو النموذج الإدراكي، وهو النموذج المعرفي أو الرؤية الكلية والنهائية التي يحتكم إليها الإنسان التي تحدد له تصوره عن الله والإنسان والطبيعة؛ والثاني هو النموذج التحليلي التفسيري وهو يصدر عن الأول، فهو "طريقة أكثر كفاءة من الطرق الأخرى في عملية رصد الواقع ودراسته، وفي تنظيم المعلومات وتصنيفها، وفي كيفية استخلاص النتائج والتعميمات منها."[2] ويعرفه كذلك بأنه "بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمّ هائل من العلاقات، والتفاصيل، والحقائق، والوقائع، يستبعد بعضها لعدم دلالتها ويستبقي

---

(١) بو الشعبر عبد العزيز. "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إسماعيل راجي الفاروقي نموذجاً"، (رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٩م)، ص١٥٠.

(٢) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠.

بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة ومماثلة للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع."[1]

فإذا كان المسيري يستخدم النموذج التفسيري بوصفها أداة تحليلية منهجية، فإنه "لا بدّ أن تتم في إطار رؤية معيَّنة (نموذج إدراكي) هي مصدر اليقين الخاص بالنموذج ومعياره الداخلي، الذي يتكون من معتقدات، وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذره وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي النهائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد حدود النموذج وضوابط السلوك (حلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي)، وتُوجِّه الفكر والسلوك (النشاط الذهني والاجتماعي)، فهي باختصار ميتافيزيقا النموذج ومرجعيته أو بُعده المعرفي (الكلي والنهائي)، أو مسلّماته الكلية والنهائية التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية."[2]

فالنموذج في فكر المسيري يأخذ معنيين: الناظم الكلي أو الرؤية الكلية النهائية، والمنهجية الصادرة عنها، فأما المعنى الأول -أي الرؤية الكلية النهائية- فيأخذ أشكالاً متنوعة كثيرة يصنفها في نوعين أساسيين، إما أن تكون رؤية الكلية والنهائية كامنة في الظاهرة نفسها، وهي ما يعبّر عنها بالمرجعية الكامنة، أو أن تكون مفارقة للظاهرة متجاوزة لها، وهي ما يعبّر عنها بالمرجعية المتجاوزة. وأما المعنى الثاني فيأخذ أشكالاً متنوعة بوصفها النموذج التحليلي التركيبي، والنموذج التفكيكي، والنموذج الفضفاض، والنموذج المفتوح، والاختزالي والمركب، والمادي والتأسيسي والبنيوي والتزامني والتعاقبي، وغيرها من النماذج التي يوظفها في تحليل الظواهر الاجتماعية والتاريخية، وهي كلها نماذج تفسيرية تختلف بحسب الظاهرة قيد الدراسة والرؤية الكلية المؤطِّرة لها.

---

(1) المسيري، عبد الوهاب. **اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية**، مصر: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠١م، ص٢٨١.

(2) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢.

والنموذج بوصفه رؤية كلية في فكر المسيري هو "النموذج المعرفي الإسلامي، وأساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة، والإجابة الإسلامية عن الأسئلة النهائية."(1)

ومن خلال ما تقدم نجد أن كلّاً من الفاروقي والمسيري يتفقان في الرؤية الكلية النهائية، عبَّر عنها الفاروقي بالتوحيد، وعبَّر عنها المسيري بالنموذج المعرفي الإسلامي، غير أن النسق الفكري المنبثق منها كان مختلفاً، فالفاروقي كان تعبيره عن رؤيته الكلية مباشراً وواضحاً وهو التوحيد، ومن ثمة جاء نسقه المعرفي بالوضوح نفسه يلقي بظلاله في مختلف ميادين المعرفة للتنظير لمركزية التوحيد، بوصفه مبدأ عقدياً في كل مجالات الفكر والحياة، ليخرج بعد ذلك بتصور عملي للخطوات التأسيسية، لاستعادة بنية الأمة،(2) فهو نسق نازل من الرؤية التوحيدية. أما المسيري، فبالرغم أنه يستبطن النموذج المعرفي الإسلامي كما يصرح هو، فإن نسقه الفكري كان معرفياً بحتاً ينطلق من قراءة الواقع وتفكيكه، فالنموذج التفسيري هو نسق صاعد ينطلق من الواقع بتركيبته كما هو، سواء الواقع الإنساني المتجسد في مختلف مظاهره ومؤسساته، أو واقع العلوم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، ليكشف ثغراته ويفكك تحيزاته وإحالاته الفلسفية وصولاً إلى إعادة صياغة نظمه من جديد وفق النموذج المعرفي الإسلامي، وهو ما يعبِّر عنه بقوله: "لا بدّ من البدء بعملية تفكيك للعلوم الطبيعية الغربية وللفلسفات الغربية.. أي تبدأ من (الإنسان)، ثم تنطلق إلى (الله)."(3)

---

(1) المسيري، عبد الوهاب وآخرون. **مستقبل الإسلام**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2004م، ص313.

(2) عمر، مقدمة كتاب **"التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص22.

(3) تعليق المسيري على كتاب منهجية القرآن المعرفية، في ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة سنة 1992م وطبعت أعمال الندوة كملحق بالكتاب المذكور، انظر:

- حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية أسلمة الفلسفة والعلوم الطبيعية والإنسانية**، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، 2003م، ص280.

ولعل هذا الاتفاق والاختلاف الحاصل عند كل من الفاروقي، والمسيري في الرؤية الكُلّية والنَّسق المعبّر عنها، والذي نلحظه في العُدة الاصطلاحية لكل منهما، يرجع إلى مسيرتهما الفكرية؛ ويبين لنا ملامح تكوينهما الفكري، فالتوحيد بالنسبة للفاروقي يُعد حجر الأساس في بنائه الفكري، ونقطة البدء في سيرته الفكرية. أما النموذج المعرفي الإسلامي، فكان النتيجة التي وصل إليها المسيري في رحلته الفكرية بعد صراع فكري طويل بين نموذجين اثنين "واحد نظري مجرد مادي (معادٍ لفكرة الإنسان والأخلاق والقيم، ولأي شكل من أشكال الثبات والإطلاق) والآخر متعيّن أخلاقي (يستند إلى الإيمان بمنظومة أخلاقية تضرب بجذورها في عالم ما وراء المادة) وهذه الازدواجية هي التي رجحت في الأخير كفة الإيمان."[1]

غير أن تحديد الرؤية الكلية للفكر والنسق المنبثق منها، لا يكفي لتحديد منهجية البحث ما لم يتحدد إطاره المرجعي والمسلّمات المنبثقة منها، وتصوّره لمصادر المعرفة، واصطلاحاته العلمية بوصفها أدوات التحليل، لتحديد أبعاد المنهجية ومكوناتها، وهذا ما سنوجزه في هذه النقاط:

١- المرجعية وما ينبثق عنها من مسلّمات

ينطلق الفاروقي من مرجعية التوحيد القائم على الاستحضار الدائم للمَعِيَّة الإلهية الذي يؤكد مركزية مفهوم الإله في الإسلام، التي تحدد مرتكزات الاعتقاد في نقاط جوهرية، وهي الخَلْق والتدبير والمصير، فأما الخَلْق فمعناه أن الله هو "الخلّاق الذي يستمد منه كل ما في الوجود كينونته، وعلّة وُجُوده، وبأمره يحدث كل شيء."[2] ولا ينتهي معنى الخلق عند اللحظة الأولى للإيجاد من عدم، بل هو مفهوم حي مستمر متجدد يؤكد المعية الإلهية في الكون. وأما التدبير فيعني "تضمين المعيارية في مفهوم الإله، وأنه سبحانه صاحب الأمر والنهي، والمدبر

(١) المسيري، عبد الوهاب، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر -سيرة غير ذاتية غير موضوعية-**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٣٨.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣٤.

لكل ما في الوجود، وعنايته بالكون وبكل ما يصدر فيه من حركات، وسكنات، وأفعال، وحقائق لا يرقى إليها الشك."[1] وهو يستمد معناه من صفة القيومية، فالله سبحانه هو قيوم السموات والأرض، وكل شيء قائم بأمره وتدبيره، ومن تدبيره سبحانه أنَّ الكون يسير وفق سنن إلهية يحكمها مبدأ السببية المحكوم بالإرادة الإلهية، غير أن هذا لا يلغي حرية الإنسان وإرادته ومسؤوليته عن أفعاله، ولا يتناقض معها، بل إن إرادة الإنسان متضمنة في الإرادة الإلهية، فهي نابعة منها وغير معزولة عنها. وأما المصير فيعني أن منتهى الأمور كلها إلى الله تعالى، فالله تعالى هو الغاية النهائية لكل مسارات الوجود، ويتضمن ذلك أن الله تعالى هو غاية مقاصد النشاط الإنساني وأساسه القيمي، وإليه تنتهي مصائر الكائنات أجمع.

وتصدر عن هذه المرجعية العقدية عند الفاروقي تصور أن التوحيد هو رؤية كُلية عن الكون والحياة، تقوم على مسلّمات ثلاث: الثنائية، والإدراكية، والغائية. فأما الثنائية فهي ثنائية الوجود والمتكونة من الخالق والمخلوق؛ إذ يتربع الله سبحانه فيها على عرش الربوبية بوصفه الخالق الأحد المطلق القدرة والإرادة، ثم تأتي بعده مرتبة المخلوق التي تشمل كل ما في الوجود من كائنات بوصفها أثراً للخالق تبارك وتعالى تختلف عنه من حيث طبيعتها ومساراتها. وأما الإدراكية فهي طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون والوحي، فالإنسان مزود بالعقل والوسائل التي تمكنه من عملية الإدراك للوجود وللوحي، والكون قابل للإدراك من حيث كونه مبسوط للملاحظة والمعرفة، والوحي منزل بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان. والغائية تعني أن الله تعالى لم يخلق الكون عبثاً، وإنما خلق كل شيء لغاية، وتبدأ غايات الخلائق من قدر الله، لتنتهي إلى إرادته تعالى، ويشترك الإنسان وباقي الكائنات الطبيعية في الخضوع للغاية الكونية التي يطبق أنساقها القانون الطبيعي بموجب قانون السببية المحكوم بالإرادة الإلهية،

(١) المرجع السابق، ص٣٥.

غير أن الإنسان يتميز ويتفرد بقدر من الإرادة تمنحه شرف الامتثال لإرادة الله وغاياته التشريعية والأخلاقية، "ومع ذلك فإن غايات الله الأخلاقية، وأوامره للإنسان تمتلك أساساً في العالم المحسوس، لذا فإن لها جانباً نفعياً، لكن هذا الجانب لا يعطيها صفتها المتميزة، أي كونها خُلُقية. إن الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بحرية؛ أي بوجود إمكان الخروج عليها، وهو بالضبط ما يوفر المهابة التي نسبغها على الأشياء الأخلاقية."[1] وتتضح قيمة الحرية الإنسانية في الإسلام في مفهوم الأمانة التي حملها الإنسان، والتي تعبِّر عنها الآية الكريمة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

أما عند المسيري فيجدر بنا أن نقف عند مفهوم المرجعية عنده، لننتقل إلى ماهية مرجعيته والمسلّمات المنبثقة عنها. يعرّف المسيري المرجعية بأنها "هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تردُّ إليه كل الأشياء ولا يردُّ هو أو ينسب إليها."[2] ويعرفها أيضاً بقوله: "هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه، وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية بوصفها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء، ولا يتجاوزها شيء."[3]

نلاحظ من التعريف الأول أن المرجعية تُحدد على مستوى الفكر، لذا فهي فكرة جوهرية، ومعنى جوهرية أنها الأساس الذي تنبثق عنها باقي الأفكار، وتكمن جوهريتها في كونها الركيزة النهائية الثابتة، ومعنى النهائية أن نهاية

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٢) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤. انظر أيضاً:
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٦.

(٣) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤.

التحليل يُردّ إليها، ومنه فهي المبدأ الذي ترتسم به الرؤية، وتنبع عنه الأفكار، وينطلق منه المسار، وإليه تُردّ كل الأشياء وتنسب، فهي قائمة بذاتها لذاتها، ومنه فهي المطلق المكتفي بذاته كما في التعريف الثاني، وتمام إطلاقها أنها متجاوزة ومتعالية عن الأفراد والأشياء والظواهر، حتى وإن كانت هذه المرجعية مادية متعينة فهي متجاوزة لصاحبها؛ إذ تمنح صاحبها رؤية كلية نهائية للوجود، وتحدد له سلوكه في الحياة، لذا لا نستغرب عندما يقول المسيري إنَّه عادة ما يتحدث عن المرجعية بوصفها أعلى مستويات التجريد، لأنها متجاوزة لكل شيء ولا يتجاوزها شيء، حتى وإن كانت مادية، وهو ما جعل نيتشه يتحدث عن المرجعية المادية بعد إعلانه موت الإله باسم ظلال الإله، لأنها لم تخل من المسحة الميتافيزيقية.

ومن هذا التعريف تتبدى لنا المرجعية في سمات ثلاث: الثبات، والإطلاق، والتجاوز.

وبناء على ذلك يقسم المرجعيات إلى مرجعيتين: "المرجعية المتجاوزة (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية، هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما،"[1] والمرجعية الكامنة عكس ذلك أي كامنة في الإنسان أو في الطبيعة، لذا فهي مادية.

أما عن المسيري نفسه فنجده يدين بالتوحيد في شخصه وفكره أو ما يسميه هو بالمرجعية المتجاوزة، إذ نجده في عمله الضخم والمتميز "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" يقرّ بأن "المرجعية النهائية لهذه الموسوعة (وللمشرف عليها) هو ما أسميه "المرجعية المتجاوزة"، والإيمان بوحدانية الله وثنائية الوجود الإنساني؛"[2] إذ يتخذ التجاوز بعداً دلالياً واسعاً في المرجعية، يحدد

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣١.

الأبعاد الكلية والنهائية للوجود من خلال معالم التوحيد والثنائيات الناجمة عنه، ويسميها المسيري بالثنائيات الفضفاضة وتنقسم إلى قسمين: الثنائية الحاكمة (الخالق والمخلوق) ويسميها كذلك بالثنائية الأساسية أو الثنائية الكبرى؛ وتنبثق عنها باقي الثنائيات، وهي ثنائيات تفاعلية تكاملية مثل ثنائية الإنسان والطبيعة، والمادة والروح، والغيب والشهادة، والمطلق والنسبي، والخير والشر، والذكر والأنثى، والذات والموضوع، وتشمل الثنائيات الفضفاضة أيضاً ثنائية الكل والجزء، والعام والخاص، والسبب والنتيجة، والمحدود واللامحدود، والدال والمدلول، وغيرها من الثنائيات اللامتناهية، "وهي ثنائيات فضفاضة غير "إثْنَيْنِيَّة" أو "ازدواجية" أو "ثنائية صلبة"، ففي الثنائية الفضفاضة ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنينية فإن هناك عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، ولذا فإنهما يدخلان في صراع أزلي."[1] وتتضح معالم التوحيد من خلال ثنائية الوجود الكبرى (الخالق والمخلوق) التي تضمن قداسة المسافة بينهما فلا يردّ أحدهما إلى الآخر، ولا يردَّان إلى ما دونهما، والأمر نفسه في باقي الثنائيات الفضفاضة التي تعد المسافة مكوناً رئيساً فيها.

وتتضح فلسفة التجاوز عند المسيري في جدلية الله، والإنسان، والطبيعة، والعلاقة التي تربطها؛ إذ نجد المسيري يستخدم مصطلحي المسافة والحدّ؛ لتفسير هذه العلاقة؛ إذ إن الخالق تعالى هو مركز النموذج المفارق والمتجاوز لمخلوقه، تفصله مسافة بينه وبين خلقه لا يمكن اختزالها، ذلك أنَّ الله تعالى هو المطلق المكتفي بذاته، المتعالي على الزمان والمكان، وحيثيات المادة وقوانينها، وهو خالق الكون ومدبر أمره. هذه المسافة هي الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق، وكل انتهاك لهذا الحد هو انتهاك لقدسية المسافة التي تفصل بين الله وخلقه، لذا فإن التجاوز هو الذي يعطي للعالم (الإنسان والطبيعة) تماسكه، وهو ما

(١) المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان -دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة-**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٠٨.

يعبر عنه مصطلح التوحيد بمعناه الشاسع. يقول المسيري مبيناً حقيقة التجاوز: "إنَّ فلسفة التعالي الحقة تصل دائماً إلى أن وجود الإله يسبق كل الموجودات الأخرى، ومن ثم فهو سببها النهائي، ولكنه منزه عنها وله وجود مستقل، وهو مركزها وهو الغاية التي تسعى نحوها. فالله تعالى هو المتعالي والعالي والعلي وهو ﴿ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: ٩] البائن عن خلقه؛ أي إنه مركز الكون والمدلول النهائي المتجاوز للطبيعة والتاريخ المنزه عنهما. ورغم وجود مسافة تفصل بين الكائن المتجاوز العلي وعالم المادة، فإن له تجلياته في العالم المادي، فالمتجاوز والمتعالي هو اللامحدود اللامتناهي الذي يعبِّر عن وجوده داخل المحدود، والمتناهي دون أن يُرد إليهما. وهذه التجليات تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي ولكنها تزوِّده كذلك بقَدْر من التماسك وباتجاه متصاعد لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما في إطار مادي محض."[(1)]

ومما سبق يتضح لنا بشكل جليٍّ أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفاروقي والمسيري في مسألة المرجعية؛ إذ يتفق الفاروقي والمسيري في الأبعاد المعرفية للتوحيد والمسلّمات التي تصدر عنها مثل ثنائية الخالق والمخلوق، وجدلية الله والإنسان والطبيعة، والعلاقة الإدراكية بين هذه العناصر الثلاثة، وغائية الكون والإنسان، غير أن الفاروقي ينطلق من التوحيد بوصفه مبدأ عقدياً، ثم يؤصل له معرفياً، ولا يخرج كثيراً في تأصيله المعرفي للتوحيد عن ما هو موجود في التراث الإسلامي عدا شمولية الطرح وجدّة الاصطلاح، فمنهجه في التأصيل المعرفي كان استنباطياً، يستنبط من عقيدة التوحيد أبعادها المعرفية، أما المسيري فتناول التوحيد بوصفه مبدأ معرفياً بحت، وما جاء فيه من عقيدة فإنما هي ظلال للطرح المعرفي، لذلك لا نجده يتحدث عن المرجعية إلا بعد التنظير لها معرفياً، ثم نجده بعد ذلك يحدد المرجعية على مستوى الفكر بشكل تجريدي، لذا جاءت المسلّمات النابعة منها هي مسلّمات معرفية تحمل ظلالاً عقدية.

---

(١) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨.

٢- مصادر المعرفة

ينطلق الفاروقي في توصيفه للتوحيد بأنه مبدأ المعرفة، وبأن الله تعالى هو الحق، وهو مصدر كل حقيقة، ومنه فإن وحدة الحقيقة هي إحدى تجليات التوحيد، وإحدى أبعاده المعرفية؛ إذ تتجلى الحقيقة في خلق الله، وفي الوحي الذي أنزله، فالكون المنثور والمحكوم بسنن كونية يعبر عن الحقيقة الماثلة في القوانين التي تسير الكون، وصدق الوحي المنزل من السماء هو الآخر يعبّر عن الحقيقة المنزلة على الإنسان، وهنا تظهر وحدة الحقيقة من وحدة مصدرها وهو الله تعالى.

ولما كانت الحقيقة هي غاية المعرفة، فقد رأى الفاروقي أن المصدر الأول للمعرفة هو الوحي، لكن يواجهنا سؤال مهم في فكر الفاروقي، وهو موقع العقل في عملية المعرفة، فهل العقل مصدر للمعرفة مواز للوحي أو أنه مجرد وسيلة لا يرتق لمرتبة المصدرية؟ من القراءة الأولى نجد الفاروقي يقرر في كتاب أسلمة المعرفة أن العقل "هو وسيلة الإنسان للإدراك، وطلب الأسباب وحمل المسؤولية."(١) ثم نجده بعد ذلك في السياق نفسه يؤكد أن "الوحي والعقل في الحقيقة عند المسلم على كل الأحوال متكاملين متعاونين بوصفهما مصدرين للفكر والعمل، والتنظيم، والسعي الإنساني في الحياة لا مجال للتعارض بينهما."(٢) فهل في الأمر تناقض يعكس عدم وضوح الرؤية؟ أو به لَبس يحتاج إلى تجلية؟

يحاول الفاروقي فك التناقض الظاهر بضرورة التركيز على الإدراك الصحيح لعلاقة كل واحد منهما بالآخر، فالوحي هو كلام الله المنزل على "المعصومين الصادقين من الأنبياء والرسل، ليمد العقل الإنساني بالمدركات الكلية في علاقات الكون وموضع الإنسان منها."(٣) و"العقل خلق مقصود للإدراك والسعي

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **إسلامية المعرفة المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات**، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م، ص١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٥.

وحمل المسؤولية."[1] ومن خلال هذين التعريفين، يبدو أن الوحي هو المصدر الأول للمعرفة؛ لأنه هو الذي يمدّ العقل الإنساني بالمدركات، غير أن الحقيقة لا تصدر عن الوحي وحده، بل بالإدراك العقلي السليم لها، فالعقل هو المصدر الثاني للمعرفة، ولا تفاضل بين الوحي والعقل؛ "لأن المصدرين صحيحان ومتكاملان ولا مجال للمفاضلة أو الانتصار بينهما،"[2] فوحدة الحقيقة تتأتى من المنطوق المطلق للوحي أو المنطوق المطلق للعقل، غير أن المشكلة قد تكمن في الإدراك الإنساني لأحد هذين المنطوقين أو لكليهما، فالوحي هو مصدر الحقيقة التشريعية والأخلاقية، وكل ما يتعلق بإقامة الحضارة من اقتصاد وسياسة وغيرها، أما العقل فبه ندرك قوانين الطبيعة، لذلك فهو مصدر الحقيقة العلمية، فإذا حدث وتعارضت الحقيقة العلمية مع الوحي، فإن الخلل لا يكمن في الوحي ولا في العقل، وإنما في عملية الإدراك لهذين المصدرين، لذلك لا بدّ من مراجعة فهمنا للوحي أو لمدركاتنا العقلية، أو لكليهما.

أما المسيري فلا نكاد نجد له حديثاً عن مصادر المعرفة إلا من خلال نقده للنظام المعرفي الغربي الذي يجعل من الطبيعة/ المادة المصدر الوحيد للمعرفة والقيم الأخلاقية والجمالية، أما في الرؤية التوحيدية فإنها تقوم على المرجعية المتجاوزة، ونظامها المعرفي صدى لثنائية الخالق والمخلوق، ومن ثمّ فإن الحق المطلق عند الله سبحانه وتعالى. أما المعرفة التي يتوصل إليها الإنسان، فهي معرفة نسبية، يتداخل فيها النسبي والمطلق، فالمطلق المطلق هو الله تعالى المتجاوز للكون، والإنسان، والتاريخ، والعلم المطلق هو علم الله الذي جاء به الوحي الذي هو خطاب الله، أو المكنون في الطبيعة التي هي خلق الله، أما معرفة الإنسان، فهي معرفة يتداخل فيها المطلق مع النسبي؛ لاتصالها بخطاب الخالق أو بالطبيعة، وهنا نجد المسيري يسكُّ مصطلح النسبية الإسلامية،[3] في مقابل النسبية المطلقة

---

(١) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، المرجع السابق، ص١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٩.

العدمية؛ إذ يمكن للباحث أن يتعامل مع الرؤية الكلية والنهائية المطلقة دون أن تكون معرفته مطلقة، ويمكن أن يصل إلى قدر من اليقين، ولكنه ليس بيقين كامل.

ويقترح المسيري النموذج التفسيري الاجتهادي في مقابل النموذج الموضوعي المادي المتلقي، الذي يتعامل مع الإنسان والطبيعة بوصفه كياناً مادياً واحداً عضوياً مصمتاً لا تتخلله أيّة ثغرات. أما النموذج الاجتهادي فهو ينطلق من تركيبية الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، بما تحويانه من عنصر متجاوز وهو الجانب الغيبي. والظاهرة الإنسانية أكثر تركيبية من الظاهرة الطبيعية، لأنها تحوي أبعاداً أخرى ثقافية، واجتماعية، ونفسية، وحضارية، فهي ظاهرة مركبة ومعقدة تحوي كثيراً من الثنائيات، وكل هذه الأبعاد والثنائيات تؤكد الحيِّز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان ويمارس إنسانيته، ومن ثم فإن مصادر المعرفة تختلف وتتنوع حسب أنواع المعرفة، فهناك الخطاب الإلهي بما يحويه من ثوابت ومطلقات، وهناك الطبيعة بما تحويه من علم وغيب، وهناك الواقع الإنساني بتركيبته المختلفة، وهناك الفاعل الإنساني الذي يمارس عملية المعرفة بما يتميز به عقله من محدودية وقصور؛ وقدرة على الإدراك والإبداع في الوقت ذاته.

٣- المصطلحات

وهي جزء مهم من الأدوات المنهجية التي يستخدمها أي باحث أو مفكر في رصد الظواهر الثقافية والاجتماعية أو تحليلها أو نقدها، بل هي أهم عُدة للباحث؛ إذ لا يمكن الولوج للبحث إلا من خلال مفاهيمه المفتاحية، وهو ما يُلجِئ المفكر في بعض الأحيان إلى نحت مصطلحات خاصة به للدلالة على أفكار معينة توصل إليها، أو استعمال مصطلحات متداولة في عالم المعرفة استعمالاً خاصاً يُخرجها من حقلها الدلالي، وهو ما يشكِّل في النهاية الخارطة الفكرية للمفكر.

فإذا نظرنا إلى الخارطة الاصطلاحية للفاروقي نجدها متنوعة، وغنية بحسب تنوع مجالات الكتابة عنده؛ إذ نجده يوظف مصطلحات العلوم التي كتب فيها سواء في الفلسفة أو في التوحيد أو في مقارنة الأديان أو في الفن

والعمارة، وفي غيرها من المجالات، توظيفَ المتمرس العالم بفنونه، ولا نجده يخرج عن مفاهيم المصطلحات المتداولة في تلك العلوم، ولعل هذه إحدى ثمرات المنهج الظاهراتي الذي وظّفه في فكره كثيراً؛ إذ يعبّر العلم -بوصفه ظاهرة- عن نفسه بمصطلحاته، ولا نجد للفاروقي نحتاً اصطلاحياً خاصاً -في حدود اطلاعي- إلا مفهوم "الأمتية" المنحوت من مفهوم الأمة، الذي يعنى به "تكريس الوعي بأخلاقية العمل الإيثاري المشترك."[1] ومن أكثر المصطلحات تداولاً في كتبه مصطلحا "الجوهر" و"التوحيد".

أما المسيري، فلعل أهم شيء يميز إسهاماته المعرفية ثراؤها الاصطلاحي، في انتقاله من السرد التاريخي إلى التحليل النقدي، ومن الفلسفة إلى الأدب إلى تاريخ الأديان، فقد كان أول عمل موسوعي له هو "موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية: رؤية نقدية"؛ إذ قام -عن وعي منه بتحيز المصطلحات اليهودية والصهيونية- بتفكيكها، وتوضيح المفاهيم الكامنة وراءها، من ثم سار باقي إنتاجه الفكري على المنهجية نفسها؛ بتفكيك المصطلحات القائمة، وإعادة تعريفها، خاصة المصطلحات المترجمة عن لغات أخرى، والتي تشي بإحالات فلسفية كامنة فيها، وتوليد مصطلحات جديدة بعد عملية تجريد ذهنية للظواهر وتفكيكها، ثم إعادة تركيبها، وكثيراً ما تتقاطع مصطلحاته مع نماذجه التفسيرية، فنجده يفرد لها ملحقاً خاصاً في نهاية كتبه. ففي دراساته المختلفة يوضح المسيري مصطلحاته، ويحدد تقاطع مساحاتها الدلالية مع المصطلح ذاته في استعمالات أخرى، أو مع مصطلحات أخرى تقترب منها في الدلالة والمفهوم.

لذلك إذا أردنا تصنيف كتابات المسيري في مجالات العلوم الإنسانية، فلن نستطيع تصنيفها ضمن الكتب الفلسفية ولا التاريخية، ولا مقارنة الأديان ولا علم الاجتماع، فهي إبداع خاص يجمع بين هذه التخصصات كلها.

---

(١) عمر، مقدمة كتاب **"التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"**، مرجع سابق، ص١٨.

أما في موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية" فقد كان للمسيري منهجية خاصة في التعامل مع المصطلحات؛ إذ أفرد المجلد الأول بوصفه إطاراً نظرياً بيّن فيه المفاهيم المفتاحية للموسوعة، ومنهجية التعامل مع المصطلحات اليهودية والصهيونية النابعة من تجارب تاريخية، ونماذج تحليلية، ورؤى معرفية، ووجهات نظر غربية وصهيونية، لها أهدافها العميقة في عملية الصراع الفكري، لذا كان لا بدّ من تفكيكها وتوضيح الرؤى الكامنة فيها، وإعادة صياغتها وفق رؤية جديدة، والأمر نفسه بالنسبة لمصطلحات الفكر الغربي النابعة من المركزية الغربية، فقد أسس الإطار النظري للموسوعة لقاعدة منهجية، والهيكل الاصطلاحي والمفاهيمي التي تصب فيه الموسوعة ككل، ثم جاء المجلد الأخير في تصنيف فهرس الاصطلاحات الجوهرية للموسوعة، ومن ثم لأهم الأفكار والمفاهيم الواردة فيها.

وأخيرا نجد المسيري في دعوته لتجديد الفكر الإسلامي يطرح مشكلة المصطلح في الفقه الإسلامي ومواكبته للعصر، ومشكلة المصطلح ليست مشكلة خاصة بالفقه الإسلامي فقط، بل بالفكر الإسلامي عموماً، فالفكر الإسلامي يحتاج إلى إعادة قراءة، وإعادة صياغة لكثير من مصطلحاته، بل يحتاج إلى إعادة نظر في كثير من قضاياه، لذا يقترح تأسيس معجم اصطلاحي إسلامي جديد يعيد قراءة تراثنا الحضاري، ومواجهة حاضرنا وتوليد أسئلة عن واقعنا، وحلول لما يواجهنا من مشاكل.

وبنظرة عامة فإنَّ المصطلحات لا تدل على القيمة الفكرية للبحث فحسب، بل تدل أيضاً على البناء الفكري للباحث، بل وللمرجعية الفكرية أيضاً، فالفاروقي بالرغم من تنوع مجالات دراساته إلا أن معجمه الاصطلاحي يدل على معالم تكوينه الفكري المشكل من المرجعية الفكرية الإسلامية بالأساس، وتكوينه الفلسفي، وتكوينه العلمي في مقارنة الأديان (اليهودية والمسيحية)، وهذه المعالم لا تقصر اصطلاحاته في هذه التخصصات فحسب، بل إن دراساته غنية

باصطلاحات في مختلف الفنون، في حين أننا نجد الغنى الاصطلاحي للمسيري بقدر ما يدل على غنى تكوينه الفكري، بقدر ما يدل على تعقيده أيضاً، ولكن القراءة التحليلية لإنتاجه الفكري تدل على معالم ثلاثة في تكوينه الفكري وهي: أوّلها، الفكر الفلسفي الغربي وبالخصوص الفلسفة الماركسية؛ والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ وثانيها، الدراسات الدينية والفلسفية اليهودية والصهيونية؛ وثالثها، الفكر العربي الإسلامي بدرجة أقل.

إن تداخل معالم التكوين الفكري لكل من الفاروقي والمسيري، واختلافها من حيث ترتيبها وأثرها في فكر الرجلين، وتنوع مصطلحاتهما، يسهم في إغناء المنظومة الفكرية الإسلامية والتأسيس لأبعاد اجتهادية جديدة يفرضها الواقع العالمي للإسلام.

ثالثاً: منهجية التعامل مع الآخر

في البداية يؤكد الفاروقي على هيمنة الفكر الغربي، ومظاهر الحضارة الغربية على العالم كله بما في ذلك العالم الإسلامي؛ إذ جذب عقول الشباب والمثقفين من أبناء الأمة الإسلامية التي راحت تقذف بخيرة عقولها في أحضان الغرب، ابتغاءَ تحصيل العلوم وأسباب الحضارة، وخفي عنها ما يتلقونه من أفكار هدّامة للأمة وهويتها الإسلامية، لذلك كان لا بدّ من معرفة حقيقة الحضارة الغربية والفكر الغربي، وتوعية المسلمين بذلك.

وفي تعامله مع الحضارة الغربية يوظف الفاروقي المنهج الظاهراتي؛ إذ "يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفاً،"[1] وذلك بأن يعيش المعاني الواقعية بمختلف أبعادها حتى يتمكن من إعطائها قيمتها.[2] ويكشف الفاروقي عن الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الإنسانية في

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥.

(2) Al-Faruqi, Ismail. *Christian Ethics, -a Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas,* Montreal: McGill University Press, N. Ed,196,P 5.

الحضارة الغربية، وهو الشك بوصفه مذهباً عاماً، الذي يقوم على مبادئ ثلاثة: وهي أن الطبيعة هي مصدر الحقيقة؛ والإنسان ظاهرة طبيعة، وطبيعته هي الرغبة، وأن الأخلاق نسبية دائماً والأساس المعياري الوحيد للأخلاق والجمال هو الرغبة.[1] وبناء على ذلك، فإن العلاقات الإنسانية في الغرب تقوم على احترام الرغبات الفردية، ولما كانت الرغبة تختلف من فرد إلى فرد، ومن جماعة إلى جماعة، فإن حرية اختيار الرغبات، وتلبيتها مكفولة في المجتمعات الغربية، وهو ما يدخل الإنسان الغربي في "حرب دائمة الرحى يشنها الإنسان ضد نفسه، وضد ذويه، وضد قومه. كما أن حياة الجماعة حرب يشنها الحاكم ضد المحكومين. وتشنها الجماعة ضد الجماعات الأخرى."[2]

غير أن المنهج الوصفي البحت الذي تتميز به الظاهراتية قد يحول دون تحليل الظاهرة ونقدها، لذا عدّ الفاروقي الوصف مرحلة منهجية أولى تَتْبعها المرحلة النقدية، ولأن النقد يقوم على الاستيعاب التام لكامل جوانب الظاهرة قيد الدراسة، فقد وضع الفاروقي خمسة مبادئ لذلك، تمكنه من الإدراك الواعي والجيد للظاهرة الغربية بتركيبيتها وهي:[3] مبدأ التماسك والاتساق الداخلي، ومبدأ الاتساق مع المعرفة الإنسانية المتراكمة، ومبدأ أن كشف الحقائق ينسجم مع التجربة الدينية للبشرية، ومبدأ توافق الحقيقة الدينية مع الواقع، ومبدأ خدمة النظام الديني لمسيرة الإنسان نحو الأخلاق والقيم الربانية.

وتتضح معالم التحليل العميق في هذه المبادئ الخمسة مبرزة جوهر الظاهرة وتجلياتها، غير أن الفاروقي لا يكتفي بالمنهج الظاهراتي، بل نجده كذلك يوظف المنهج التاريخي بتتبع الظاهرة مجال الدراسة منذ نشأتها، والسياق الذي نشأت

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. "نحن والغرب"، **مجلةمجلة المسلم المعاصر**، بيروت، ١٩٧٧م، مج٣، عدد١١، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢.

(3) Al–Faruqi, Ismail. *Christian Ethics*, P14.

فيه، ثم تتبع مراحل تطورها وتأثيراتها للوصول إلى مآلاتها، فنجده يرجع ظهور مذهب الشك الأخلاقي مثلاً إلى الحركة المسيحية التي باركته منذ نشأته، ثم تطور من خلال ثلاثة أنظمة عرفها التاريخ الغربي، وما تزال تمارس وجودها بمسميات متعددة وهي: الفوضوية، واللبرالية الأنجلوسكسونية، والشيوعية.[1]

ولما كان التوحيد هو النسق الكلي الذي يدور فيه فكر الفاروقي، فإننا نجده يكشف عن قمة الأزمة التي تمر بها الحضارة الغربية التي أفقدتها توازنها، وهي الرؤية المادية المعادية للدين والقيم، التي اختزلت الإنسان والحياة في الجانب المادي، ثم يردف تحليله للعلاقات الإنسانية في الغرب بتصوّر النسق الإسلامي التوحيدي للحياة وللإنسان، والعلاقات الإنسانية داخل الأمة الإسلامية وخارجها، والقيم التي تضبطها، معززاً ذلك بأمثلة من المجتمع الإسلامي في زمن تفوقه وريادته الحضارية.

وبالمنهجية نفسها تعامل الفاروقي مع الفكر الغربي ممثلاً في علومه الطبيعية والاجتماعية؛ إذ زاوج بين المنهج التاريخي والتحليلي، متتبعاً مِهاد نشأتها، ومبرزاً جوهرها وتجلياتها؛ إذ يُرجع نشأتها إلى عصر النهضة الذي قام على أنقاض الحركة المسيحية في أورروبا، والتسلط البابوي الذي استعبد الإنسان، وأنهكه بفرض المنطق الجبري اللاهوتي الذي قوَّض الحرية الإنسانية، وهو ما أدى إلى انتفاضة الإنسان الغربي على يد حركة التنوير التي قامت على مبادئ خمسة وهي:[2]

أ- يتألف الكون من عناصر وقوى مرتبطة ببعضها بشكل معقول؛ أي تتحكم في علاقاتها قوانين تؤلف في كليتها سنَّة عقلانية لا تبديل لها، فكل ما في الكون يخضع لها.

---

(١) الفاروقي، **نحن والغرب**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، القاهرة: دار التضامن للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٨م، ص٣٢.

ب- عقل الإنسان يؤهله لاكتشاف قوانين الكون، ومن ثمّ لمعرفة أسراره.

ت- عقل الإنسان وما يقوم عليه من مبادئ عامة كافٍ لتفهم معاني الكون.

ث- لا حاجة إذاً للعقل الإنساني بأن يرجع إلى الوحي أو المعرفة الماورائية، لإدارة حياته وشؤون الدنيا.

جـ- وإن اعترف بأن ما كلُّ تعَقُّلٍ يصيب قوانين الكون وأسراره، فإنه يكفي أن عقل الإنسان قابل -إذا ما هذب- أن ينفذ إليها، فالإنسان جدير بتصحيح أخطائه.

ويوضح الفاروقي تجليات هذه المبادئ الخمسة على العلوم بدءاً بالميثودولوجيا الاستقرائية للعلوم الطبيعية؛ التي حققت نجاحاً عريضاً في تفسير الظواهر الطبيعية، وهو ما فتح باب الأمل في جعل العالم بأجمعه قابلاً للتفسير المادي."لقد استحوذت تلك الرؤية العلمية على الرجل الغربي، وأطلقت طاقات هائلة، لاستكشاف الطبيعة واستغلالها، وقد أثبتت المكاسب التي تم إحرازها وتحقيقها تلك الرؤية بما لا يترك مجالاً للشك."[1] غير أن الفكر الغربي لم يتوقف عند هذه النتائج، بل راح يحلم بكثير من التفاؤل بتطبيق هذه الميثودولوجيا على العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ للتحكم في السلوك الإنساني، وتوجيهه الوجهة المرغوبة لتحقيق الحياة المثالية، وهو ما فتح العقل الغربي على التفكير في التنظيم والتخطيط والتوجيه، مستنداً على الأسلوب التحليلي الخاص بالعلوم الطبيعية. غير أن نشوة الانتصار التي عاشها الفكر الغربي نتيجة التطور العلمي في العلوم الطبيعية حالت دون إدراكه، لتميز الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعة، فالعقل العلمي الذي لم يكن يبصر إلا الطبيعة المادية؛ عمي عن إبصار باقي مكونات الظاهرة الإنسانية الأخلاقية، والثقافية والنفسية وغيرها، بل عدَّها عناصر غير ذات جدوى، وخارجة عن الحقيقة العلمية، لذا مضى ممعناً في ممارسة ما

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط١، ١٩٨٩م، ص١٢.

أسماه بالقطيعة الإبستيمولوجية. وزاد في عمق الأزمة الثقة المفرطة في الذات الباحثة والغفلة عن ذاتيتها، والجرأة في وصف نتائج البحث بالموضوعية، وهو ما أنتج علوماً قاصرة عن فهم الإنسان وحل مشكلاته، بل أنتج مناهج اختزلت الإنسان والحياة، وهو ما فتح لاحقاً باباً للنقد الشديد لمناهج الفكر الغربي عامة؛ إذ عادت نزعة الشك التي تلبست الحضارة الغربية مبكراً إلى الواجهة. هذا الشك الذي رفع معدل النسبية عالياً، ليطال كل الثوابت دون استثناء.

وفي هذا السياق يبرز الجهد النقدي الذي بدله الفاروقي في نقد أسس النظام المعرفي الغربي، مبيناً فظاعة الخلل المنهجي الذي وقع فيه بإقصائه عالم الغيب، مكتفياً بالإنسان والطبيعة مصدرين أساسيين للمعرفة، وكشف "وضعية العقل الغربي وماديته، وصورته، وصوريته؛ إذ استبعد العامل الديني والخلقي، واستند إلى المرجعية العلمانية العلمبة المحضة، فقد تجرد هذا العقل من كل غائية نهائية متعالية، وقبع في نسبية معرفية وقيمية، أوصلته إلى مآزق معرفية خطيرة، وإشكالات فلسفية، وعلمية، وعملية عويصة، ولم يستطع لحد الآن حلها أو تجاوزها."[1]

ثم يعود بنا الفاروقي إلى الناظم الكلي للمعرفة في الإسلام، وهو التوحيد، ليفتح دعوة إلى تأسيس إبستيمولوجية إسلامية جديدة، تعيد النظر في المناهج العلمية الحديثة، وإعادة صياغتها على المبادئ الإسلامية، تتجاوز النظام المعرفي الغربي ولا تُقصيه، فإذا كان النظام المعرفي الغربي أسس إبستيمولوجيته على الكون (الطبيعة، والإنسان) مصدراً وحيداً للمعرفة، فإن النظام المعرفي وفق الرؤية التوحيدية يقوم على مصدرية الوحي والكون، لتجاوز القراءة المختزلة للإنسان والطبيعة إلى قراءة تستوعب القراءة المادية، وتتعداها إلى إبراز البعد الغيبي في الكون والواقع الإنساني، للكشف عن وحدة الحقيقة الكامنة في وحدة

(١) بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إسماعيل راجي الفاروقي نموذجا**، مرجع سابق، ص٣٢٩.

الخلق، والدالة على وحدانية الخالق سبحانه. وفي هذا السياق جاء مشروع أسلمة المعرفة الذي صاغ الفاروقي ورقته العملية في المؤتمر الذي عقد بإسلام آباد عام ١٩٨٢م، ووضع فيه سبعة مبادئ أساسية للمنهجية الإسلامية وهي:[1] التوحيد، ووحدة الخلق، والمعرفة ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، وتكامل الوحي والعقل، والشمولية في المنهج والوسائل.

وإذا كان الفاروقي قد انطلق من رفضه المطلق لهيمنة الفكر الغربي ومظاهر الحضارة الغربية، وخطرها على المثقفين من أبناء الأمة الإسلامية، فإن المسيري كان أحد هؤلاء المثقفين الذي وقعوا تحت تأثير الفكر الغربي في بداية حياته الفكرية؛ إذ تبنى الفكر الماركسي في بداية تكوينه الجامعي في مصر، خاصة مع تخصصه في الأدب الرومانتيكي، وقد عمقت رحلته إلى أمريكا -في بادئ الأمر- الهوة بين فكره وهويته العربية الإسلامية، ودامت رحلة الاغتراب طويلاً قبل أن ينتهي به المطاف إلى الرؤية التوحيدية؛ إذ جاء تعامله مع الفكر الغربي نتاج هذه الرحلة الطويلة، وقد كانت بداية مراجعاته الفكرية مع بحثه في رسالة الدكتوراه حول "الأعمال النقدية لوليام وردزورث، ووولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ"، وتمحورت حول التعارض بين الإنسان المركب صاحب الوجدان التاريخي الذي يستطيع أن يحافظ على إنسانيته ويتجاوز الطبيعة، بغض النظر عن دينه أو عقيدته، والإنسان البسيط المادي الطبيعي المعادي للتاريخ الذي يَرُدُّ كل شيء إلى الطبيعة/ المادة، وقد تشكلت رؤيته في هذه الرسالة أكثر باستخدامه النماذج التفسيرية بوصفها أداة تحليلية بشكل واعٍ.[2] ولم يكن النموذج المعرفي بوصفه رؤية كلية نهائية قد تبلور لديه، غير أنَّ ممارسته لمنهجيته التحليلية في قراءة الفكر الغربي مكنته من كشف ثغرات الفكر الغربي، والوصول إلى النموذج المعرفي الإسلامي، حين توصل إلى أنه لا يمكن ردّ العالم كله إلى التفسير المادي، فالتفسير المادي

---

(١) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٨٥-١٢٨.

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص٤٠٨-٤١٥.

بالرغم من بساطته، ووضوحه إلا أنه لا يعطي الحقيقة كلها، بل يعطي حقيقة مشوهة باستبعاده عناصر أخرى غير مادية في الظاهرة.

ولعل أول شيء تنبَّه له المسيري في قراءته للفكر الغربي، هو تحيز مصطلحاته للرؤية المادية، فقد جاء وعيه بالتحيز مبكراً قبل بداية مرحلة التأليف،[1] وتجسد بشكل عملي في أعماله الأولى خاصة في "موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية"، ثم في تفكيكه لتحيز النموذج المعرفي الغربي في باقي أعماله، لذا حاول المسيري تطوير خطاب تحليلي لوصف الظاهرة الغربية، يسترجع من خلاله البعد التاريخى لهذه الظاهرة، من حيث كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية يمكن فهمها والتعامل معها، يقوم هذا الخطاب على تجريد ملامح مشتركة من ظواهر متشابهة، واستخراج صورة ذهنية يمكن من خلالها قراءة الواقع، بربط الجزئي بالكلي، والعام بالخاص، والنتيجة بالسبب، والذات بالموضوع، والتاريخي بالمعرفي، دون أن يفقد كل عنصر من هذ العناصر خصوصيته واستقلاليته، فالصورة الذهنية المستخرجة هي تمثيل رمزي للحقيقة، ولكنها ليس هي الحقيقة الواقعية، فالحقيقة الواقعية متلبسة بتفاصيل جزئية كثيرة تختلف من ظاهرة إلى أخرى، ومن حادثة إلى أخرى، ولا يمكن حصرها، بينما تركز الصورة المستخرجة على الفكرة المشتركة، لتتحول إلى أداة تحليلية لقراءة الواقع، لذا فهي تختلف عن الواقع قليلاً منفصلة عنه ومتصلة به في ذات الوقت، هذه الصورة المستخرجة هي ما يسميه المسيري بالنموذج.

وتتعدد النماذج وتختلف بتعدد الظواهر واختلافها، والغاية التي توخاها المسيري من استخراج النماذج التفسيرية، هو تقديم رؤية أكثر تفسيرية للظاهرة، فالنموذج التفسيري لا يدعي الموضوعية، بل لا بدّ من إدراك تحيُّزه، ولا تثبت نجاعة النموذج ومصداقيته إلا من خلال اختباره في القراءة المتكررة للظواهر. "ويمكن القول بأن النماذج التفسيرية يمكن أن تكون قانوناً عاماً أو نظرية كلية صارمة تُفسِّر الظواهر الطبيعية، ولكن بوسعها أن تبتعد عن فكرة القانون العام أو

---

(١) المرجع السابق، ص٤٤٠-٤٥٠.

النظرية الكلية التي تحاول أن تشرح كل شيء، ومن ثم تصبح أقرب إلى الفرض العلمي، ولكنه فرض لن تتم البرهنة عليه أو تفنيده، بل هو فرض دائم -إن صح التعبير- يُستخدَم لدراسة بعض جوانب الواقع والأنماط المتكررة فيه."(١)

وإذا كان المسيري قد مارس منهجية النماذج في فكره بصفة عامة، وفي قراءة الفكر الغربي والحضارة الغربية بصفة خاصة، فإن الوحدة التحليلة التي ارتكز عليها في تحليلاته هي الإنسان، لذا نجده يقدم لنا قراءة في تطور الحضارة الغربية، والفكر الغربي من خلال تطور مفهوم الإنسان في المنظومة المعرفية الغربية؛ إذ ألَّهته النزعة الهيومانية في بداية عصر الحداثة الغربية، وجعلته مرجع ذاته والكون، فأضفت عليه هالة من القداسة الصورية، ورسمت للعالم صورة إنسان يعيش في الزمن الطبيعي الحر، وليس في الزمن التاريخي الإنساني، ورفعت له شعارات مثالية كالحرية، والعدالة، والمساواة، وغيرها من الشعارات التي زخر بها الخطاب الأيديولوجي الهيوماني، ليبرهن بأن الإنسان قادر على إبداع نظم أخلاقية وجمالية بعيداً عن التعالي الميتافيزيقي.

لقد أفضت النزعة الهيومانية إلى حالة من اليوتوبيا، جعلت الإنسان يحلم بعالم منظم خاضع كلية للقوانين التي سيكتشفها، ويتحكم من خلالها في الطبيعة، ويصحح مسار التاريخ، وقد أسفرت هذه الأحلام عن شخصيات بطولية خارقة مثل الزعامات الكارزمية. ويضرب لنا المسيري أمثلة عن بعض هذه الشخصيات البطولية التي أفرزتها الهيومانية مثل المخلِّص العلماني هتلر، وستالين، وفورد، votوروكفلر. كما يمثل لنا في مجال السينما أبطالاً آخرين مثل: باتمان، وسوبرمان، وطرزان، وغيرهم. أما في مجال الأدب الذي يسمى بالأدب العالمي تحيُّزاً للنموذج المعرفي الغربي، فقد أفرز لنا شخصية "دون كيشوت الذي يتمركز تماماً حول ذاته، ولا يرى إلا طواحين الهواء غير الموجودة، وعالم الفروسية والمثاليات الذي انقضى."(٢)

(١) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ص١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٤.

ويستخدم المسيري نموذج العلمانية بوصفه إطاراً معرفياً نهائياً للحضارة الغربية، ففي استخدامه لهذا النموذج، تأتي المرحلة الهيومانية مقدمةً في متتالية العلمانية؛ إذ يحتفظ الإنسان ببعض المطلقات أو الكليات غير أنها كليات سلبية غير فاعلة في حياة الإنسان، وهي ما يسميها المسيري بالعلمانية الجزئية؛ أي إنها رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة "وتلزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية، والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع، ولسلوك الفرد في حياته الخاصة، وفي كثير من جوانب حياته العامة."(١)

لقد أعطت البداية المتألقة لما يسميه المسيري بالاستنارة المضيئة الإنسانَ ثقةً كبيرة في نفسه بوصفه مرجعية ذاته والكون، غير أن الانتصار للذات الإنسانية لم يبرح أن تحول إلى انتصار للذات الغربية التي تحولت إلى معيار ونموذج للتقدم، لتصبح المركزية الإنسانية هي مركزية الإنسان الأبيض؛ أي الإنسان الغربي الذي أصبح مرجع ذاته أولاً، ومرجع باقي بني الإنسان، ثم مرجعية الكون بأسره، وتحول الكون كله إلى مسرح لاكتشافات الإنسان الغربي وتجاربه العلمية. وأسفرت هذه العقلانية المادية عن طبعين خطيرين طبَعَا الحضارة الغربية وغيَّرا مسار المثالية الهيومانية، وهما التوسعية الاستعمارية بحجة نقل الحضارة إلى باقي الشعوب غير الغربية، وهي ما بات يعرف عندهم بعبء الرجل الأبيض؛ أو المهمة الحضارية للإنسان الغربي، والغائية العلمية المحكومة بمبدأ السببية الصلبة، وهي ما بشرت به العقلانية التي تعدّ الحامل المنهجي والمعرفي للحداثة الغربية، وأعطت لها دفعاً قوياً مواصِلةً سعي النزعة الهيومانية في تأكيد ألوهية الإنسان.

غير أن هذه الغائية العلمية القائمة على الأساس المادي الذي يحكم النموذج المعرفي الغربي، حوّلت العلم، الذي كان في البداية مجرد وسيلة لإسعاد الإنسان، إلى غاية في حد ذاته، به يفسر الوجود كله، وهو الذي يعطي

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٤٧١.

للوجود معناه، وهنا نجد المسيري يكشف لنا أسس المادية التي تحكمت في التفكير الغربي برمته؛ إذ ترى المادية أسبقية المادة على الإنسان وكل نشاطاته.

إن شر ما نتج عن الغائية العلمية هو سقوط آخر ما بقي للإنسان الغربي من قيم في مخابر البحث؛ إذ لا يعترف البحث بالقيم الأخلاقية ولا بالجوانب الإنسانية في الإنسان، ليتحول الإنسان في ذاته إلى موضوع للبحث، ويتساوى على مشرحة التجريب مع المادة تماماً، وتفصح النزعة الإمبريالية في الإنسان الغربي عن تطرف شرس بامتزاج الطبعين، الطبع الاستعماري والغائية العلمية، ليؤكد النزعة العرقية وتفوق الجنس الغربي، وهنا يسهب المسيري في ذكر أمثلة تؤكد قمة التطرف العرقي الناتج عن الرؤية المادية للنموذج المعرفي الغربي.[1]

وبقدر ما حققت الرؤية المادية من نتائج علمية ضخمة، فإنها جعلت من الإنسان مجرد مادة أو شيء مادي، وهو ما تطلق عليه الأدبيات الغربية الحديثة بالتشيؤ؛ أي تحول الإنسان إلى شيء، حيث يتعامل العلم مع الإنسان تعاملَه مع الأشياء المادية، وبهذا يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية، فيتم تسوية الإنسان بالطبيعة وتمَّحى الفوراق بينهما، بل تتحكم الطبيعة في الإنسان وتسيطر عليه، فاليوتوبيا التكنولوجية آلة ضخمة تسيطر على الجميع ولا يسيِّرها أحد، وهنا نجد المسيري يبين لنا تجلي هذه الرؤية في شخصيات نمطية لا تتمتع بملامح مستقلة، مثل شخصية دراكولا، وفرانكشتاين، وكنج كونج، وغيرها من الشخصيات المعبرة عن إنسان المرجعية الكامنة في الحداثة الغربية.

ويستخدم المسيري مصطلحات عدة كأدوات تحليلية مثل التحييد، والتطبيع، واتحاد المقدس والزمني، والتلاقي، وهيمنة النماذج البيروقراطية والكمية، وغيرها من المصطلحات. ويستخدم كذلك نموذج الترشيد أو العقلنة، ليحلل لنا عملية التمركز حول الموضوع التي تعدّ حلقة مهمة ورئيسة في الحداثة الغربية. ويستخدم هذا النموذج ليحلل من خلاله البنية المادية والاجتماعية استناداً إلى

(١) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

العلمانية، بوصفها رؤية مادية شاملة، لا تفصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما تعزل الكليات القيمية (المعرفية والأخلاقية والدينية والخصوصيات الإنسانية) عن الحياة، بحيث يصبح مركز الكون كامناً فيه، وتُحوسل (تحول إلى وسيلة) الطبيعة والإنسان لتحقيق التقدم، غايةً لا غائية، من خلال تَراكُم المعرفة، وسد كل الثغرات بمعرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية والهيمنة عليها، إلى أن يخضع كل شيء (الإنسان والطبيعة) لحكم العقل وقانون الأرقام، فيصير الكل كلّاً متكاملاً عضوياً تنتظمه شبكة المصالح والعلاقات المادية. وقد كان هذا في بادئ الأمر باسم صالح الجنس البشري، ثم حوّلته الواحدية الغربية لصالح الإنسان الغربي.

غير أن الترشيد العلماني لم يبرح أن حوسل الإنسان الغربي، وحوله إلى مادة إنتاجية استهلاكية؛ إذ صار الإنسان الغربي "مُحاصَراً تماماً بأجهزة إعلام تدمر البنية الاجتماعية، وبصناعات تدمر البيئة الطبيعية، وبصناعات عسكرية تُنفَق عليها الملايين من الدولارات وتهدِّد بتدمير العالم، وبمشروعات فضاء لا يعرف أحد جدواها، وبإيقاع حياة آلي سريع رتيب يقضي على كل ما هو نبيل في حياة الإنسان، وبمؤسسات عامة تضبط حياته وحياة أسرته (أو ما تبقَّى من الأسرة)، وبصناعات اللذة التي تصوغ أحلامه وتُصعِّد توقعاته وتقتحم حياته الخاصة تماماً. فهو مُستوعَب تماماً في آليات الحياة الحديثة؛ إذ يزداد ترشيده، وإعادة صياغته، وغزوه وتسخيره يوماً بعد يوم بهدف زيادة هيمنة الواحدية المادية عليه، تلك الهيمنة التي تعني زيادة التحكم في ساعات عمله ولهوه، وفي احتياجاته وأحلامه."[1]

وإذ يستخدم المسيري منهجية النماذج في قراءة الفكر الغربي، فإن اختباراته لمنهجيته لا تكاد تنتهي؛ إذ يُكثر في تحليله للظاهرة الغربية من ذكر الأمثلة التاريخية والاجتماعية، ويربطها برؤيتها الكلية الحاكمة، لتبيين نسبية الغرب،

---

(١) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٠.

وأن نموذجه المعرفي معادٍ للإنسان، ولا يتوانى المسيري في الرجوع إلى المرجعية المتجاوزة، وعقد مقارنة بين الرؤيتين بين الحين والآخر؛ إذ نجده يقترح النموذج التفسيري الاجتهادي الذي يستوعب التفسير المادي ويتجاوزه بتركيزه على الحيز الإنساني الذي يمارس فيه الإنسان إنسانيته بحرية مسؤولة، وهو ما يجعله مختلفاً عن الظاهرة الطبيعية، ومن ثم نجد النموذج التفسيري الاجتهادي يتعامل مع الثنائيات التفاعلية والتكاملية التي يتشكل منها الكون دون أن يلغي المسافة التي تفصل هذه الثنائيات، بل إن جوهر إبداع النموذج الاجتهادي هو تقدير هذه المسافات قدرها، بحيث لا تتسع فتتحول الثنائيات إلى ضدية؛ ولا تتلاحم فتؤول إلى واحدية، غير أن نقد الفكر الغربي والحضارة الغربية لا ينطلق من رؤية عدائية إقصائية، بل لا بدّ من تقدير إيجابيات الحداثة الغربية والإفادة منها، لذلك نجد المسيري في مشروعه البديل بقدر ما يركز على ضرورة إدراك أثر الإمبريالية الغربية ونسبية منظومتها المعرفية؛ بقدر ما يؤكد على ضرورة الإفادة من إيجابيات الحداثة الغربية.

وبنظرة فاحصة في المنهجية التي اتبعها كل من الفاروقي والمسيري في تعاملهما مع الفكر الغربي والظاهرة الغربية، نجد بعض التقارب كما نجد الاختلاف؛ إذ جاءت منهجية الفاروقي تجمع بين المنهج الظاهراتي، والمنهج التاريخي، والمنهج التحليلي النقدي، في حين أبدع المسيري منهجية النموذج التفسيري التي تقترب من المنهج الظاهراتي، لكنها تختلف عنه، فالمنهج الظاهراتي يقرأ الظاهرة من الداخل، غير أن منهجية النموذج تتصل بالظاهرة، ثم تنفصل عنها لتقرأها من الخارج، ويوظف النموذج المنهج التاريخي، لكنه لا يقف عنده، فالمنهج التاريخي يقوم على التتبع الزمني للظاهرة منذ نشوئها، ثم تطوراتها. أما النموذج التفسيري فيضع التاريخي في سياق معرفي، ويربطه بالعناصر الأخرى المكونة للظاهرة، وتقوم منهجية النموذج أيضاً على التحليل النقدي، لكن بنظرة أكثر تجريدية.

خاتمة: نحو تفعيل الرؤية المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر

لا يخفى على أي باحث، في المجال العلمي بصفة عامة، وفي الفكر الإسلامي بصفة خاصة، ما للمنهجية من أهمية بالغة في قيام المعرفة، وتحصيل العلم، وبناء الحضارة وتطورها. وعلى ما لهذه المنهجية من أهمية بالغة، فإنها غالباً ما تكون الكبوة التي يتعثر فيها فرسان الفكر والعلم، والعاملون لبناء الحضارة؛ ذلك أنها اجتهاد بشري يلحقه ما يلحق الفكر من صواب وخطأ، وقد نال الفكر الإسلامي عبر تعاقب عصوره تعثرٌ كبيرٌ في مضمار المنهجية خاصة في عصوره المتأخرة؛ لذا جاء اهتمامنا في هذه المداخلة بمسألة المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر مولين الاهتمام لإسهامات الفاروقي والمسيري، من خلال إنتاجهما الفكري الغزير والمتميز على المستوى المعرفي والمنهجي على السواء.

ونظرا لأن موضوع المنهجية هو الموضوع الأساس لأي نسق فكري، والمقدمة الضرورية لتأسيس أي علم، كان لا بدّ من الإفادة من جهود هذين العلمين في بناء الرؤية المنهجية المؤَسسة على الرؤية الكلية المنتظمة في نسق فكري بما يحمل من مرجعية، وما يوظفه من مصطلحات تعدُّ أدوات تحليلية، استناداً إلى تصور مسبق عن مصادر المعرفة الإسلامية، وتطبيقات كل ذلك في التعامل مع الوحي والتراث والواقع والآخر. ونظراً لسعة تطبيقات هذه الرؤية المنهجية، فقد اخترنا مجالاً واحداً نموذجاً تطبيقياً، سلّطنا فيه الضوء على كيفية التعامل مع الآخر.

لم تكن القضايا الفكرية التي طرحها الفاروقي والمسيري في إنتاجهما الفكري الغزير إلا تطبيقات لرؤية منهجية بنّاءة انتظمت جميع قضاياه، مشكِّلة منها نسقاً فكرياً يتميز بها كل منهما. ولم يكن نسقهما الفكري، بما يتميز به من تماسك، ضرباً من التجريد المتعالي عن الواقع الحضاري المتأزم للأمة

الإسلامية، بل جاء مساهمة في تشخيص عمق الأزمة واقتراح الحلول الممكنة للخروج من حالة التخلف التي قعدت بالأمة عن بلوغ الريادة وتحقيق الشهود.

وبغض النظر عن قيمة الاقتراحات العملية التي تقدما بها، فإن الجهد التجديدي الذي قاما به على مستوى المنهجية في بناء المقدمات على النتائج، وربط مختلف الأفكار، وقضايا الواقع بالرؤية الكلية المؤطرة للنسق الفكري، وبما يشكِّل إجابات عن الإشكالات التي يفرزها الواقع الحضاري الإسلامي في مواجهة هيمنة الرؤية الغربية المادية يعدّ تجربة غنية للمستهدين طريق التجديد، وعلامة فارقة في الخطاب الإسلامي الجديد.

إن الحاجة إلى تفعيل الرؤية المنهجية تعد أكثر من ضرورية في ظل الواقع الحضاري الراهن للأمة الإسلامية، وهو ما يحتم علينا صياغة الفكر الإسلامي المعاصر برؤية جديدة تقوم على منهجية:

- التعامل مع مصادر الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، بما يحتاج إليه الأمر من مراجعة تتطلب جرأة كبيرة، وتمكناً قوياً في الإحاطة بالمنهجية على مستوى الرؤية والنظام المعرفي، والأدوات المنهجية.
- التعامل مع الآخر حضارة وفكراً، بما يحمله الاختلاف من إيجابيات التنوع، ومحاذير الذوبان، ومن سلبيات هيمنة الحضارة الغربية المادية.
- التعامل مع الواقع، بما يتميز به من تعقيد وتركيب على المستويات والأصعدة كافة، والقدرة على صياغة أنظمة معرفية تواكب سرعة تطوره، ولا تخرج به عن الرؤية المرجعية الحاكمة.

الباب الثالث

منهج الفاروقي في التعامل مع التراث

وممارساته التنظيرية والعملية



التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً

عيسى ربيح جوابرة[١]

مقدمة:

التطور الفكري ضرورة ملحة لا بدّ منه في تجديد حياة الإنسان والارتقاء به على الدوام؛ إذ إنّ الأفعال الإنسانية يتحكم بسيرها ما استقر في نفوسها من مخزون فكري، وهو ما يعدّ المبدأ الأساس المفعل لها، والضابط لتصرفاتها، فكلما كانت المبادئ الفكرية راسخة وشاملة، كانت هي الأقدر على تطوير الحياة الإنسانية، ومواجهة مشكلاتها دون استمرار لآثارها السلبية، أو للحد من هذه الآثار لأدنى مستوى ممكن. وقد أكد هذه الحقيقة فيلسوف العلم والاجتماع (لندبرغ) قائلا: "متطلبات الناس ورغباتهم تتغير بتبدل الظروف عبر الزمن. أما قيمة المعرفة العلمية فتظل مستمدة من حيادها، وتجرّدها، وثبوتها مهما كان القصد من استعمالها."[٢]

ومن الأنظمة الفكرية التي اعتنت بتنظيم شؤون الحياة كلها على اختلاف تغايراتها النظام الفكري الإسلامي، الذي يمثّل علم التوحيد أحد أركانه الرئيسة، فالتوحيد يحتوي على عقائد إيمانية يسهل على العقل والنفس معاً تقبلها، من غير

---

(١) دكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية من جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن عام ٢٠١١م، أستاذ مساعد في العقيدة الإسلامية في كلية التربية بجامعة العين للعلوم والتكنولوجيا/ دولة الإمارات العربية المتحدة، eessa1428@yahoo.com.

(٢) لندبرغ، جورج. **هل ينقذنا العلم**، ترجمة: أمين أحمد الشريف، بيروت ونيويورك: دار اليقظة العربية، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص٥٢.

إثارة إشكالات نحوها. فعلى سبيل المثال، فإن التوحيد في الإسلام يقوم على فكرة الوحدانية، ونفي التعدد في الألوهية رفضاً تاماً، ونفي كون الإله مادة من جنس مخلوقاته، وهو ما افتقرت إليه أغلب العقائد الأخرى، مما جعلها تواجه إشكالات ما زالت تواجهها من غير أن يجد أصحابها حلولاً مقنعة لها.[1]

وعلماء المسلمين على مرّ الأزمان، قرروا عقائد علم التوحيد وفق إملاء متطلبات كل زمان وأهله من المسلمين وغير المسلمين، وتأثرت صياغته بالمدرسة التي ينتسب إليها العالِم، فهو إما منتمياً للمدرسة الأثَرية، أو للمدرسة العقلية أو جامعاً بينهما، ومن ثمّ أدى ذلك إلى ظهور علم التوحيد بصورٍ ومناهج متعددة، زادت من صعوبة تلقي علم التوحيد، وصار علم التوحيد علماً جدلياً داخل البيئة الفكرية الإسلامية أكثر منه مع خارجها، وأصبحت ترجمته في السلوك الأخلاقي لدى غالب المسلمين ضعيفة، فظهرت الحاجة إلى النظر في علم التوحيد برؤية جديدة، تعيد الانتماء له إلى وضعه الأصلي، وهو ما أسهم في إغنائه الدكتور إسماعيل الفاروقي -رحمه الله- من خلال كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" وغيره من المؤلفات، فهذا البحث ما هو إلا محاولة لإلقاء الضوء على كيفية تطوير الفكر العقدي المعاصر عند الفاروقي، بوصفه نموذجاً معرفياً له تطبيقاته في حياة المسلمين.

أوّلاً: ربط الفكر العقدي بمضامين الحياة هو أمر جوهري لا عرضي

كان البحث العقدي في الفكر الإسلامي لعقود طويلة وما يزال يبحث في

(١) في هذا الصدد نجد بعض المفكرين من غير المسلمين من يقر بهذه الحقيقة ويعدها ميزة فريدة للإسلام، كما هو الحال عند (رولان موسنييه)، فعند مقارنته بين تبشير المسيحي وتبشير المسلم للزنجي والآسيوي، توصل إلى أن الزنجي والآسيوي يفضل عقيدة الإسلام على عقيدة المسيحية؛ لأن في عقيدة الإسلام "الله هو الكائن الحي، الأحد، الأبدي الأزلي السرمدي الكلي القدرة، والكلي المعرفة، والعلم المطلق، فيه كل شيء وهو يتميز عن كل شيء." انظر:
- موسنييه، رولان. **تاريخ الحضارات العام**، ترجمة: يوسف داغر وفريد داغر، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠٣م، ج٤، ص٥٤٠.

المسائل العقدية المتعلقة بالذات الإلهية، كوجوده تعالى، وصفاته، وأفعاله، وما يتعلق بالأنبياء والسمعيات، دون البحث في آثارها، ونتاجاتها على الفرد والمجتمع المسلم وغير المسلم،[1] على أساس أن البحث في الآثار العقدية هو أمر عرضي لا جوهري عند علماء التوحيد أو علماء الكلام، فنجد بعض علماء الكلام من يعرّف علم الكلام بقوله: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه."[2] وبالتمعن في هذا التعريف يتوصل إلى أن علم التوحيد، والعقيدة، والكلام، والفلسفة الإسلامية كلها تندرج في هذا التعريف؛ لما يجمعها جميعاً البحث في العقائد الدينية، إثباتاً ودفاعاً على حد سواء، وهنا لا يلتفت إلى موقف الآخر من قبول أو عدم قبول مسمى علم الكلام لهذا التعريف.

ولما حاول بعض علماء العقيدة ربط المواضيع العقدية بمضامين الحياة جاء الربط عند بعضهم مقتصراً على ما جاءت الشريعة به، من إطلاق مسمى الإيمان

---

(١) يقول المستشرق (جوزيف شاخت) موضحاً جمود الدراسات الإسلامية وخاصة ما يتعلق منها في علم الكلام: "منذ أوائل القرن الحادي عشر فصاعداً نلاحظ ذلك الركود العام في الحياة الفكرية للمسلمين الذي ذكرته سابقاً، وكانت النماذج الكلاسيكية الكبيرة تقلد المرة تلو المرة، ولم تكن أحكام القيم السائدة توضع موضع التساؤل، وجاءت نقطة تحول أخرى لا بالنسبة إلى علم الكلام فقط، بل بالنسبة للشريعة الإسلامية والأدب العربي عام (١٥١٧م)، وذلك عند احتلال العثمانيين لمصر، ونتج عن ذلك إحياء جديد في هذين المضمارين، لكن هذا أيضاً انتهى بصورة تدريجية إلى أن حدثت بداية جديدة في الأدب العربي خلال القرن الماضي وفي الشريعة الإسلامية عن طريق التشريع الحديث منذ العقد الثاني من القرن الحالي فصاعداً، على أنّ هذه التطورات تقع خارج نطاق هذا المؤلف، ولم يتناول هذا الإحياء علم الكلام الإسلامي حتى الآن." انظر:
شاخت، جوزيف. **تراث الإسلام**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد٢٣٣، ١٩٩٨م، ج١، ص٢٩. وقد ظهرت بعض المحاولات الجادة في تأسيس تجديد علم الكلام منها:
عبد الرحمن، طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠١٠م.

(٢) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ص٧.

على بعض الممارسات الأخلاقية، ويظهر ذلك واضحاً من عنونة مصنفاتهم بـ(شعب الإيمان)، كشعب الإيمان للحليمي،[1] والبيهقي،[2] بينما جاء الربط عند غيرهم من خلال ربط سلوكات مختلف على ثبوتها ونفيها، انطلاقاً من الاختلاف في تحديد بعض المفاهيم العقدية، كجواز التوسل أو تحريمه، والاستغاثة بغير الله تعالى.[3]

وقد أسند بعض علماء التصوف لأنفسهم تغطية جانب البحث في آثار العقيدة على السلوك الإنساني، وذلك بقصرهم ربط بعض المفاهيم العقدية في السلوك الأخلاقي الفردي، كربط مفهوم الإيمان بوجود الله تعالى، والخوف منه باجتناب المعاصي، والإقبال على الله تعالى،[4] وغيرها،[5] ولعل الغزالي كان أغزر وأدق من غيره في إظهار هذا النوع من العلاقات، متجلياً ذلك عنده في كتابه إحياء علوم الدين.[6]

لقد جاء دور إسماعيل الفاروقي في تطويره علم التوحيد بإظهاره العلاقة الشمولية بينه وبين أغلب مضامين الفكر والحياة التي عرفتها

---

(١) جعل جملة كبيرة من الأخلاق والعبادات جزءاً من الإيمان، كحب النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيمه وطلب العلم وتعظيم القرآن والصلاة والزكاة وغيرها من الأخلاق والعبادات. انظر:
- الحليمي، الحسين بن الحسن. **المنهاج في شعب الإيمان**، تحقيق: حلمي محمد فودة، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧٩م، ج٢، ص٤٥، ١٢٤، ١٨٦، ٢١٠، ٢٨٨، ٣٣٩، ٣٦٦، ٥٠٥.

(٢) القزويني، عمر بن عبد الرحمن بن عمر. **مختصر شعب الإيمان للبيهقي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م، ص١٢، ١٨، ٣٠، ٣٢، ٣٦.

(٣) عبد الوهاب، محمد. **كشف الشبهات**، جدة: مكتبة دار المطبوعات الحديثة، ص٣-٨.

(٤) المكي، أبو طالب محمد بن علي بن عطية. **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٥م، ج١، ص٣٧٢.

(٥) على سبيل المثال فصّل أبو طالب المكي مقامات اليقين وأحوال الموقنين الإيمانية وعلاقتها بخلق الصبر والخوف من الله والزهد. انظر:
- المرجع السابق، ج١، ص٣٦١-٥٣٧.

(٦) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ج١، ص٣٧٢.

البشرية.[1] وخصص لذلك مؤلفاً أسماه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، والقارئ للكتاب يجد نَفَس الفاروقي العميق في جعله مضامين الحياة من صميم علم التوحيد، لا على أنها أمر ثانوي، ويُدرَك هذا الأمر من خلال تتبع الفاروقي في تحليله لهذه العلاقات وإيجاد الخيوط الرابطة بين مفاهيم التوحيد وآثارها في الحياة الإنسانية.

فعلى سبيل المثال جاء الفصل الأول لكتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" تحت عنوان: "التوحيد جوهر الخبرة الدينية،"[2] تناول الفاروقي فيه أثر الخلاف لمفهوم فكري عقدي بين الفلاسفة والمتكلمين وهو (عملية الخلق الإلهي)، وقد لمس فيه الفاروقي أثر المفهوم على واقع الحياة الإسلامية. ومن جملة ذلك أن الفاروقي رأى في قول الفلاسفة أن الله تعالى علّة تامة للمعلولات (المخلوقات) يؤدي في النهاية إلى الشعور بالاستغناء عن الدور الإلهي في الكون، في حين رجّح الفاروقي ما ارتآه المتكلمون من نفي كون الله تعالى علّة تامة، وأن الله تعالى فاعل في الكون بإرادته ضمن أسباب طبيعية داخلة في النظام الكوني، عمل تعالى بنفسه على إيجادها، وأن الله تعالى يتدخل على الدوام في عملية الخلق بوصفه رقيباً عليه، ومصدراً للتوازن فيه حتى لا يضطرب، وأن ما من سبب إلا ويعود لسبب، وهكذا الأمر على الدوام إلى أن تنتهي سلسلة الأسباب إلى مسبب واحد فقط، وهو الله تعالى. والفاروقي يرى أن كل ذلك إذا ما تفاعل معه المسلم تفاعلاً حقيقياً بمداومة الشعور به، فإنه يحقق آثاراً إيجابية في حياته، منها:

---

(١) حصر الفاروقي مضامين الفكر والحياة بثلاثة عشر مضموناً، من جملتها: التوحيد وعلاقته بمبدأ التاريخ، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام السياسي، ومبدأ النظام الاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي، ومبدأ النظام الجمالي. انظر:
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد؛ مضامينه على الفكروالحياة**، ترجمة: السيد عمر، الفهرس، ص٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣.

- إرضاء الشعور الديني لدى المسلمين؛ لكونه أكثر مطابقة للنصوص الشرعية.
- شعور المسلم بوجود مُقيِّم وقيمة للمخلوقات؛ لأنها متزنة وتعمل معاً محققة غايات وجودها، فما من أمر إلهي أوجب الله تعالى فعله أو تركه، فالمسلم يدرك أن تنفيذه يعمل على تحقيق الصواب والمحافظة على الاتزان الكوني، ومن ثمّ تجنيب المخلوقات ما يؤدي إلى إفسادها، فنحن، إذن، أمام أساس معياري يتمثل في الإرادة الإلهية النافذة في المخلوقات، وللإنسان هنا دور عظيم في تفعيل هذا الأساس وقطف ثماره الإيجابية.
- بارتباط سلسلة الأسباب بالمسبب الحقيقي لها، يشعر المسلم أن المخلوقات تسعى في أفعالها نحو غاية واحدة (الله تعالى)، وهي أرقى الغايات نبلاً وأعلاها قيمة، وهذا بدوره يوجد صلة حقيقية بين الإنسان وخالقه.[(١)]

ومن الأمثلة الأخرى التي عدّ فيها الفاروقي مضامين الحياة من جوهر علم التوحيد، جعله التوحيد الركيزة الأساسية لمبدأ النظام الاجتماعي، ومن جملة أقواله في ذلك: "الإسلام فريد في بعده الاجتماعي بشكل مطلق بين كل ما عرفه العالم من أديان ومن حضارات."[(٢)] وهو يرى أن الدليل على إثبات صحة هذه المقولة متحقق من خلال رؤية الإسلام للنظام الاجتماعي أنه "الغاية العليا

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤-٤٤. وكثير من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة جمعت بين الأمر الإلهي وهدف المحافظة على التوازن الوجودي للمخلوقات كافة، وأن الإخلال بذلك يؤدي إلى فساد هذا التوازن، فالله تعالى يقول في القرآن: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الروم: ٤١]، والنبي عليه الصلاة والسلام يقول: "يميط الأذى عن الطريق صدقة". انظر:
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير ودار اليمامة، ط٣، ١٩٨٧م، ج٢، ص٨٧٠.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٥٨.

للإسلام في الحياة الدنيا بزمانها ومكانها؛"[1] ولهذا كان "جزء يسير من الشريعة الإسلامية يتعلق بالشعائر والعبادات الأخلاقيات الشخصية المحضة، بينما يتعلق الشطر الأكبر منها بالمعاملات التي هي شؤون اجتماعية في جوهرها."[2]

إن إدراج الفاروقي أثر المفاهيم العقدية في الدرس العقدي، يعد إضافة نوعية لا بدّ منها في عصرنا الحاضر، فالعلوم لا ترقى للمصداقية الحقيقية إلا إذا كان لها تطبيقات واقعية، والفاروقي أثبت ذلك من خلال ربطه بين المفهوم العقدي لكلمة التوحيد، وتطبيقاتها العملية، فمهما كان شرح المفاهيم وإثباتها قوياً، يبقى المفهوم أمراً ذهنياً ما لم تجد النفس البشرية آثاره في أفعالها، ولا شك في أن ما من فعل له ركيزة فكرية سابقة عليه إلاّ وينطلق من خلالها.

ثانياً: التجديد في الدرس العقدي

التجديد الذي أظهره الفاروقي في درس علم التوحيد، يقوم على محور مركزي مكون من المفهوم العقدي، وأثره الفعلي، ومعرفة كيفية الربط بينهما، وأن العلاقة بينها علاقة التلازم وعدم الانفكاك، ويرى الفاروقي أن التوحيد وربطه بأثره يحقق الغاية المنشودة منه، وهو الاستخلاف في الأرض، يقول الفاروقي: "فالإنسان صاحب رسالة كونية، لكونه خليفة أصيلاً لتطبيق الأمر التكليفي الإلهي في الأرض بوصفه الشق الأسمى من الإرادة الإلهية."[3]

ولعل الفاروقي يدعونا هنا إلى تجديد طريقة التفكير في الدرس العقدي، فخلو الدرس العقدي لكثير من مباحثه من الأثر العملي جعله على الدوام منتقداً، فالذين ينتقدونه بعد دراستهم له، لسان حالهم يقول: (لا نجد في درس إثبات وجود الله تعالى، ولا في مبحث الصفات الإلهية وغيرهما إلا

(١) المرجع السابق، ص١٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص٤٠.

المناقشات النظرية بين مختلف الآراء، وكأن الباحثين لها عندهم قوة عقلية أفرغوها في هذه المناقشات، وهي من ثمّ مظهر من مظاهر الترف الفكري، دائرته ضيقة ومحصورة فيما بينهم)، فالفاروقي في خطوته الأولى هذه التي شقها نحو التجديد نجد أن المنطق الحديث يؤكدها، فها هو (أنطوان أرنولد) يقول: "خواص الفكر قد تكون لها استعمالات منحصرة ومحدودة، لكن دقة العقل تفيد بوجه عام جميع تصرفاتنا في الحياة ومشاغلها، وفي سائر أنواع السلوك في هذه الحياة."[1]

وقد جاءت دراسة الفاروقي لعلم التوحيد وربطه بمضامين الحياة محاولة لسد جانب كبير لهذا النقص، وتقديم نموذج جديد حيّ لمحاكاته وتطويره، ومن ثم يمكن الإفادة من طريقة الفاروقي في الربط بين المفهوم العقدي وعلاقته بمضامين الفكر والحياة، من خلال عمل منظومة جديدة للدرس العقائدي، وفيما يأتي نموذج تخطيطي مصغر مقترح لدرس إثبات وجود الله تعالى والرد على الملحدين، يظهر العلاقة الجامعة بين المفهوم وأثره في واقع الحياة الإنسانية:

- بيان تصورنا لمفهوم وجود الله.
- بيان الأدلة العقلية والحسية المثبتة لوجود الله تعالى، انطلاقا من قاعدة كل أثر حسي لا بدّ له من مؤثر.
- بيان تصور مفهوم الإلحاد لدى الملحدين.
- بيان أهم الأدلة التي يعتمد عليها الملحدون في إثبات دعواهم.[2]

---

(١) أرنولد، أنطوان وآخرون. **المنطق أو فن توجيه الفكر**، ترجمة: عبد القادر قنيني، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص٩.

(٢) يمكن الإفادة في معرفة آراء الملحدين وأدلتهم من عدة كتب، منها:
- عوض، رمسيس، **ملحدون محدَثون ومعاصرون**، بيروت: ابن سينا للنشر، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

- مناقشة أدلة الملحدين وردودهم على أدلة المثبتين لوجود الله.[1]
- توضيح الآثار الإيجابية لإثبات وجود الله تعالى على حياتنا الإنسانية.
- توضيح الآثار السلبية لنفي وجود الله تعالى على حياتنا الإنسانية.
- بيان أن المقارنة بين الإثبات والنفي لوجوده تعالى يولّد في النفس البشرية الاقتناع بوجوده.

ولإنجاح هذا النوع من الدراسات يمكن تقديم عدة وسائل مقترحة تُطِّور مشروع الفاروقي، منها:

- توجيه طلبة الدراسات العليا لوضع دراسات عقدية متخصصة مقارنة، كل دراسة منها تتناول مفهوماً عقدياً واحداً، يعقد فيه الطالب دراسة مقارنة بين المفهوم الإسلامي وغير الإسلامي، وربط المفهوم بمضمون واحد للحياة الإنسانية، وبيان آثاره عليها، ومن ثم عقد مقارنة بين نتائج المفهومين؛ ليتبين صحة المفهوم الإسلامي وتفوقه على غيره من المفاهيم الأخرى.
- طباعة هذه الدراسات وترجمتها ونشرها بين عموم المثقفين وسائر طبقات المجتمع.
- عقد دورات وندوات علمية للدعاة، والأئمة، والخطباء يتناولون فيها المفاهيم العقدية، وكل دراسة على حدة، للتوصل إلى صياغة مضامين هذه الرسائل بأسلوب سهل، وتبليغها للناس بكافة الوسائل المتاحة.

---

(١) من أبرز الكتب التي ناقشت هذا الموضوع:
- الأفغاني، جمال الدين. **الرد على الدهريين**، ترجمة: محمد عبده، القاهرة: دار السلام العالمية، ١٩٨٣م.
- صبري، مصطفى. **موقف العلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، **نقض أوهام المادية الجدلية**، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط٢، ١٩٨٦م.

- الاستماع إلى آراء الناس حول ما يثيرونه من إشكالات نحو هذه المفاهيم، وخاصة ما يجدونه من صعوبة نحو إيجاد أثرها الإيجابي في الحياة، وما يعوقهم من تطبيقها، وتدوين تلك الملاحظات، والعمل على دراستها، وإيجاد الحلول العلمية لها.

الأخلاق تشخّص الأفكار العقدية:

من الملاحظ على الفاروقي في كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" إصراره الحثيث على الربط بين المفاهيم العقدية لكلمة التوحيد، وتجسيدها أخلاقياً من خلال الممارسات السلوكية للمسلم، وإن كان مثل هذا الربط مسبوقاً به لدى الصوفية، إلا أن الفاروقي أضاف إليه إضافة نوعية فارقة، ألا وهي أنّ الفكر العقدي حينما يتجسد في كل مضامين الحياة الفردية والاجتماعية على حد سواء، يكون له تدخل مباشر في تحديد السلوك الناجح في كل الممارسات الإنسانية التي ترسم الحضارة الإنسانية المثالية غايةً يسعى لها جميع البشر.

والفاروقي يرى في الاستخلاف الإلهي للإنسان التمثيل الحقيقي للحضارة الإنسانية المثالية، وذلك لا يكون إلا بتجسيد قيم التوحيد الأخلاقية من قبل الإنسان، ويعبر عن ذلك بقوله: "فمبرر وجود الإنسان هو طاعة الله وتنفيذ أمره، ويؤكد التوحيد أن جوهر هذه الغاية هو استخلاف الله تعالى للإنسان في الأرض، وبمقتضى الاستخلاف حمّل الله تعالى الإنسان الأمانة، وفحوى هذه الأمانة الإلهية هي الوفاء بالشق الأخلاقي من المشيئة الإلهية."(1)

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١١٩. باختصار. ويقول الفاروقي أيضا: "إن البعد الروحي للإنسان المرتكز على الفهم والفعل الأخلاقي هو وحده الذي يخرج من نطاق السنن الإلهية التكوينية المحكومة بقاعدة: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢]، فالفهم والفعل الأخلاقي يعتمدان على صاحبهما، ويتحددان بقراره وما تنعقد عليه نيته. ولتحقق الإرادة الإلهية بهذا الفعل الأخلاقي قيمة نوعية تفوق تحققها بالتسخير بوساطة المخلوقات الأخرى؛ ذلك أن مستوى تحقق الإرادة الإلهية دون اختيار من الفاعل يتعلق بمستوى القيم الأولية أو النفعية، أما التحقق الحر لتلك الإرادة فيتجاوز ذلك المستوى إلى مستوى القيمة الأخلاقية. ولا يغيب عن بالنا أن للغايات الأخلاقية التي أرادها الله تعالى للإنسان بأوامره التكليفية ارتباطاً بالعالم =

يقرر (بارودي) بعد بحثه الفلسفي الاجتماعي العميق لحقيقة المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، أن منتجات العلم الحديث عاجزة عن تحقيق منظومة أخلاقية علمية، تعتمد العقل وحده في معالجة منتجات الحياة المدنية الغربية الحديثة، فيقول معبراً عن ذلك: "إن المشكلة الخالدة الخاصة بالصلة بين العقل والمعرفة -والتي تعد على الخصوص مشكلة عصرنا- يبدو أنها دخلت في طور جديد، فالأزمة المعنوية التي تكافح فيها مدنيتنا الغربية منذ ثلاثة قرون إنما هي أزمة خلقية، فإن المفكرين الأحرار يتفقون في يسر مع الدجماطيقية القديمة،[1] لكي يشككوا في إمكان بناء نظرية للسلوك عن طريق العقل وحده، ويعللون ذلك بأن كل القواعد تعدّ خاضعة لشروط متغيرة بتغير الزمن والبيئة، بل إنها في جوهرها تحكمية خالصة، ولا سند لها إلا إرادة من يفرضها أو يقبلها، وينجم عن هذا أننا نشعر جميعاً أكثر من ذي قبل بالحاجة إلى سلطة ما، وإلى قاعدة خارجية، وإلى مبادئ بالضبط موضوعية."[2]

فالنتيجة التي توصل لها (بارودي) هي عينها التي ناضل من أجلها الفاروقي في كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، ولو أردنا أن نأتي بمثال أكّد فيه الفاروقي فكرة تجسيد الفكر العقدي أخلاقياً، لكفانا تمثيله العلاقة بين التوحيد ومضمون الحياة الاقتصادية الإسلامية، فمبدأ التوحيد حاضر بقوة فيه؛ إذ إن فكرة مشاركة الفقير للغني بماله من خلال ما يستحقه من زكاة وغيرها من الصدقات العامة، فكرة مغايرة تماماً لكل الأنظمة الاقتصادية الحديثة، فمشاركة

= المادي، ولها من ثمّ بعدها القيمي النفعي." انظر:
- المرجع السابق، ص٤٨-٤٩.

(١) الديجماطيقية القديمة: "كل فلسفة تقرر بعض الحقائق وتتعارض بذلك مع الريبيّة " انظر:
- لالاند، أندريه. **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت-باريس: مكتبة عويدات، ط٢، ٢٠٠١م، ج١، ص٢٩٦.

(٢) بارودي. **المشكلة الخلقية والفكر المعاصر**، ترجمة: محمد غلاب، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ط٢، ص٣.

الفقير للغني في هذه الأنظمة ملغاة تماماً إلا بدافع شخصي أحادي الجانب، في حين نجد دفع الزكاة لا يمكن أن يكون نابعاً إلا من الإيمان المطلق عند المسلمين بالتوحيد، فالتوحيد هو الحافز الرئيسي لمثل هذا السلوك الأخلاقي، خاصة وأن دافع الزكاة يعلم مسبقاً أن دفعه للمال سيكون من غير مقابل نفعي يلتزم به الفقير نحو الغني، فلا حافز لدى دافع الزكاة إلا إيمانه المطلق بالله تعالى واستحقاق رضاه، والفوز بالجنة، وهي محفزات أخلاقية موضوعة مسبقاً من قبل إله كامل الألوهية، فهي إذن أسمى من القيم الإنسانية الوضعية.[1]

وقد دعا ذلك الفاروقي إلى أن يتبنى بقوة ما قاله محمد إقبال من أن "العمل الاقتصادي هو الآخر تعبير عن روحانية الإسلام؛"[2] إذ يقول الفاروقي: "إن وجود روحانية الإسلام مستحيل ما لم يوجد عمل اقتصادي عادل."[3] ويشرح الفاروقي بكل جلاء هذا النوع من الروحانية الخاص بتوحيد الإسلام في موضع آخر فيقول: "لا تنبثق أخلاقية الإنسان في منظور المسلم من الإيمان بحدث خلاصي ماض (كما تقول به المسيحية)،[4] بل الإيمان بمعية الله تعالى، ويعني: استحضار وجود الله تعالى في هذا المنظور، وجود الحق والقيمة، اللذين يؤسس الإنسان دعوى ولايته وسعيه عليهما، وتتوقف صدقية تلك الدعوى على تحريك الإنسان لمعطيات الزمان والمكان على نحو إيجابي، يجعلها مجسدة للإرادة الإلهية في الكون. والإيمان وكل الملكات المصاحبة له التي بوساطتها يتم إدراك القيم وعلاقاتها، واختيار المواد وتخصيصها إنّما هي مجرد تمهيدات

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٦٢-٣٠٦. لقد أولى الفاروقي عناية كبيرة في الربط بين التوحيد ومضمون الحياة الاقتصادية، وأورد لهذا المضمون كثيراً من الأمثلة الحية التي فاق الإسلام بها على جميع النظريات الاقتصادية الحديثة، وبالأخص الرأسمالية.

(٢) اقتبس الفاروقي هذه المقولة من أحد كتب إقبال، انظر:
- الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٥٩.

(٣) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٤) ما بين [ ] من كلام الباحث للتوضيح.

لتحويلها إلى واقع معاش، ويؤكد الإسلام أن الروحانية ذاتها بكل فضائها تصير في حكم العدم إذا لم تصبح واقعاً ملموساً متجسداً في رجال ونساء يمشون على الأرض."[1]

ثالثاً: إبراز المقاصد العقدية السامية للأفكار العقدية

ما من فكرة إلا ولها مقصد أو مقاصد ترجو تحقيقها، والاعتناء بإحداها على حساب الأخرى بوصفها عملة لها وجه واحد فقط، والله تعالى قرّر هذه الحقيقة في القرآن الكريم بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٣ ﴾ [الصف: ٢ - ٣]، فالقول بمثابة الفكرة، والفعل بمثابة المقصد، والآية هنا عامة في أيّ قول وأيّ فعل، إلا أن الممارسة الإسلامية على مدار التاريخ الإسلامي أشعرت كثيراً من المسلمين أن الآية خاصة فقط في الممارسة الفقهية والسلوك الأخلاقي دون غيرهما، وهو ما أدى إلى استثناء الممارسة العقدية منها، بالرغم من دخولها في سياق عموم الآية، وما يدل على هذا الدخول قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَبۡشِرُواْ بِٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ ۝٣٠ ﴾ [فصلت: ٣٠]، ويؤكده قول النبي ﷺ: "قل آمنت بالله ثم استقم."[2] فالآية والحديث أوضحتا الفكرة وهي الإيمان، وأوضحتا على الفور المقصد الأسمى منها، وهو الاستقامة المترجمة لمضمون الفكرة على أرض الواقع.

والفاروقي، بإبراز هذا النوع من المقاصد، أمكنه تطوير صياغة الفكر العقدي الإسلامي، خاصة وأن حالة الأمة الإسلامية في أيامنا هذه بأمس الحاجة لتفعيل دور المقاصد العقدية. ولعل السبب الرئيس لتفعيل هذا الدور يرجع للعلاقة المتينة بين المقاصد العقدية، ووجود التربية الفعالة للفرد والمجتمع،

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١٤٠.

(٢) رواه الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، ج٤، ص٣٤٩.

فكلما كانت المقاصد العقدية سامية ومثالية، كانت التربية فعالة أكثر في نتاجها الخيري، لكن ذلك لا يتحقق إلا بشرط توفير قدر كاف من التصور الصحيح السهل عن عقيدة الإسلام، ومن ثم معرفة مقاصدها السامية، وبعدها يعمل المربي والمسؤول -الأم، والأب، والأستاذ، والإمام، والمدير، والوزير،...- على ترجمة هذه المقاصد واقعاً سلوكياً جمعياً، مبرزاً على الدوام أثناء العملية التربوية العلاقة الرابطة بين التربية والعقيدة.

ويرى الفاروقي أن التوحيد لا يكون منتجاً أهدافه إلا إذا كان مفعّلاً ضمن منظومة اجتماعية عاملة، أطلق عليها "مأسسة الاجتماع الأمتي"، وهو يرى أن هذه المؤسسة غير متحققة الآن، في المجتمع المسلم. وقد اقترح وسيلة تربوية لإيجادها، تقوم على أساس التعليم الجماعي بين أفراد المسلمين داخل بيوتهم وأماكن أعمالهم، "يتولى كل مسلم عامل تأسيس عروة وثقى وتنظيمها وقيادتها، وتمثل كل عروة وثقى بدورها رابطة بين عشرة من المسلمين الراشدين وأُسَرِهم، لها هدف واحد، ومسوّغ واحد للوجود هو الإسلام، ويسمي المسلم العامل هؤلاء الأعضاء العشرة، ويدعوهم، ويتولى مسؤولية استمرار التواصل معهم وفيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين مؤسسات الأمة الأوسع نطاقاً من جهة أخرى،...، ومع تضاعف أعداد العروات يتم الشروع في تأسيس المزيد من الهياكل التنظيمية، فتشكل كل عشر عروات أسرة، وتشكل كل عشر أسر زاوية، وتشكل عشر زوايا جمعية."[1] ويرى الفاروقي أن هذه الجمعيات لا يمكن أن يكون لها وجود على أرض الواقع إلا من خلال التربية الإسلامية المستمرة القائمة على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[2]

وعند استقراء علماء التربية لتاريخ العمليات التربوية القديمة والحديثة، تبين لهم أنَّ أيَّ شكل من أشكال التربية لا يتحقق إلا بقيامه على قناعة داخلية عند المربي. وتتخذ هذه القناعة شكلاً من أشكال الفكر الإنساني السائد في المجتمع،

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢١٦-٢١٨، باختصار.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٨.

كالفكر الديني، أو الفلسفي، أو العلمي، وغيرها، فها هو المؤرخ التربوي (بول منرو) يقارن بين المواد الفكرية المغذية للتربية الأوروبية في العصور القديمة وبداية النهضة الأوروبية، فيقول: "لقد عارضت التربية الحديثة التربية القديمة، فجعلت مادة التربية المناسبة تأويل الفلسفة الإغريقية تأويلاً مختلفاً اختلافاً جوهرياً عما جرت عليه التربية القديمة، ونبذت مباحث أرسطو الخاصة بما وراء الطبيعة، وأحلّت محلها مباحثه الخاصة بالطبيعة، وفضّلت أفلاطون على أرسطو، ثم أفسحت الطريق لدراسة آداب الرومان والإغريق على أساس أنها تُعبّر أصدق تعبير عن أسمى ما يوجد في الإنسان والإنسانية والطبيعة."[1]

فالملاحظ من قول (بول منرو) أنَّ التربية، مهما كان شكلها وزمان وجودها، لا بدّ أن تكون في النهاية قائمة على أساس فكري تنطلق منه، وإذا ما ربطنا بين قوله هذا والمقاصد الفكرية لأيّة عقيدة ما، نستطيع التوصل إلى أنَّ الفاروقي مزج بين عناصر ثلاثة، وهي الفكرة ومقصدها وتشكلهما في السلوك التربوي، ولهذا كان يرى أن التوحيد ما زال هو العامل الأقوى في تربية المسلمين.

ومن خلال تتبع طريقة الفاروقي في كيفية ربطه التوحيد بمضامين الفكر والحياة، يتبين لنا أن الفاروقي قد توصل لمقصدين رئيسين من المقاصد العقدية، هما:

---

(١) منرو، بول. **المرجع في تاريخ التربية**، ترجمة: صالح عبد العزيز، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩م،ج٢، ص١.

لقد جعل (رسل) للمدرسة الدور الأكبر في معالجة المشكلات العالمية، انطلاقاً من أسس فكرية صحيحة تعتمد مُثُلاً عليا، فهو في معرض حديثه عن ما يسببه العقل من ممارسات سلبية يقول: "وهذا الخوف العام من الذكاء هو أحد الأخطار الكبرى في عصرنا الحاضر، وهو من الأمور التي يجب أن تعالجها المدارس قبل غيرها، فلو أن المعلمين والسلطات التربوية كانوا أشد إدراكاً لنوع الشخص الذي يحتاج إليه العالم الحديث لاستطاعوا خلال جيل واحد أن يكوّنوا الرأي الذي يقلب وجه الأرض، ولكن مثلهم الأعلى في الشخصية لا يزال عتيقا، فهم أشد ما يكونون إعجاباً بالصفات التي تكسب صاحبها القيادة في عصابة لصوص..." انظر:

- رسل، برتراند. **التعقل الفلسفي في عالم متغير**، مقتبس من كتاب: آراء **فلسفية في أزمة العصر**، لـ(أدريين كوخ)، ترجمة: محمود محمود، القاهرة: مكتبة الإنجلو مصرية، ١٩٦٣م، ص٣١٠.

١- تحقيق القيم العقدية في مضامين الفكر والحياة

جعل الفاروقي بين فكرة التوحيد وأيّ مضمون من مضامين الفكر والحياة رابطاً وهو: أنَّ التوحيد يشعر المسلم بأنَّ وظيفته نحو المضامين المختلفة للحياة يجب أن تكون منطلقة من قيمة عليا، تربطه بها ربطاً حقيقياً، وقد صرح الفاروقي أن القيمة العليا في الإسلام تتجلى بالذات الإلهية السامية عن كل نقص، فالمسلم إذا أدرك وأثبت في فكره ومشاعره أنَّ الله تعالى هو الحقيقة الوجودية المقدسة عن كل نقص، توصل حينها إلى أنه تعالى هو مثله الأعلى، وبناء عليه فإن المسلم يقتنع بما يطالبه الله تعالى من أن يكون مسلماً حقيقياً بفكره وأفعاله؛ أي يحاول المسلم أثناء تجسيده للقيم العقدية العليا أن تكون أفكاره وأفعاله سامية، بعيدة أكثر ما يمكن عن الخلل والنقص، حتى يكون هنالك انسجام قوي بين القيمة العقدية المتبعة المخضوع لها من جهة، والأفعال والممارسات من جهة أخرى. وهنا ترتبط كل قيمة عقدية سامية مع كل أو أغلب الممارسات الإنسانية، فتجعل من المسلم مسلماً حقيقياً، أولاً: مع ربه، وثانياً: مع نفسه، وثالثاً: مع بني جنسه من البشر، ورابعاً: مع كل ما يشمله محيطه الكوني من سائر المخلوقات في دائرتي الزمان والمكان معا.

إن السعي إلى تحقيق القيم العقدية الإسلامية بوصفها مقاصد عقدية متفاعلة تفاعلاً سامياً مع مضامين الحياة، ومقارنتها مع غيرها من قيم دينية ووضعية، سيحقق نتائج كثيرة جديرة بالاهتمام، منها:

أ- تفوق الإسلام في قيمه، ومقاصده العقدية على سائر القيم، والمقاصد الأخرى:

فلقد توصل الفاروقي إلى هذه الحقيقة حينما كان يقارن بين تحقق أهداف كل من التوحيد، وأهداف عقائد الأديان والأنظمة الوضعية الأخرى في مضامين الحياة. ومن جملة ما توصل إليه هو أن التوحيد له غاية نحو المجتمع الإسلامي، وهي "ضرورة توسع المجتمع الإسلامي إلى أن يشمل الجنس الإنساني كله،

فلا يهدأ لهذا المجتمع بال إلا إذا سعى إلى ذلك، ونجح في تحقيق مراده، ذلك أن دعوى المجتمع إسلاميته، واستقاءه شرعيته -من ثم- من الإسلام مرهونة بإيجابيته في الاستجابة لما يدعو إليه الله، ولنقرأ هنا قول الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ودعوة الله هذه ليست دعوة لمجرد الوجود، أو للثراء المادي والسعي من أجل السعادة الشخصية، أو لوجود إسلامي لثُلّة من البشر، بل هي دعوة لتغيير كل البشر وكل المكان والزمان، والمجتمع الإسلامي وسيلة وغاية في آن واحد، فهو وسيلة حينما يكون فضاؤه أدنى من الكرة الأرضية، وهو غاية حينما يغطي المعمورة بأسرها.

وتتعارض النظريات النفعية للمجتمع مع الرؤية الإسلامية، فتلك النظريات تصور المجتمع على أنه أداة للبقاء المادي، ووسيلة للعمل التخصصي، ولتحقيق المزيد من أسباب الراحة، ومع أن مثل هذه الأهداف عناصر مهمة في نمو المجتمع الإسلامي، فإنَّ الانطلاق منها في تعليل وجود المجتمع يفضي إلى الوقوع في سراب الرؤية الاختزالية، أما النظريات الأخرى التي لا تتطلب توسُّع المجتمع، انطلاقاً من مقولات الشعب المختار أو العرق أو اللغة أو الثقافة، فهي نظريات نسبية تتعارض مع عالمية الإسلام ومع التوحيد."[1]

إنَّ المسلمين اليوم، مع ما يملكونه من تفوق في هذه الناحية، إلا أنَّ كثيراً منهم استبدل بالممارسات الدينية ممارسات أخرى غير إسلامية، يحاكون فيها الغرب مجرد محاكاة، وتقليد أعمى، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك هو تقليد كثير من المسلمين للحضارة الغربية أكثر من غيرها، ويدفعهم إلى ذلك مشاهدتهم لما تحققه الممارسة الغربية في بلاد الغرب من مردود مادي ومتعة نفسية لممارسيها، ومن ثم تتولد القناعة لدى بعض المسلمين بمحاكاتها حتى

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١٧٣-١٧٤.

يتوفر لهم ما توفر عند الغربيين، على الرغم من اتفاق الطرفين على شذوذ كثير من هذه الممارسات؛ لمخالفتها الفطرة الإنسانية.

والمعالجة الحقيقية لهذا الخطأ التربوي عند المسلمين هو تعريفهم المفارقة الرئيسة بين الممارسة الإسلامية وغيرها من الممارسات الأخرى؛ فكل ممارسة إنسانية تنطلق من مبدأ فكري، والممارسات الإنسانية في دين الإسلام تنطلق من قيم عقدية سامية، في حين تنطلق الممارسات لدى غير الإسلام من منطلقات فكرية أخرى، قيمها العقدية مغايرة للقيم العقدية الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقاصد هذه القيم مغايرة للمقاصد العقدية الإسلامية، وهذا ما يؤدي في النتيجة إلى المغايرة الحقيقية بين الممارسة الدينية لمضامين الحياة عند المسلمين، والممارسة الدينية أو اللادينية عند غير المسلمين.

ومما يدل على إثبات هذا التفوق، أن كثيراً من المسلمين الذي يحاكون الممارسات غير الإسلامية، يحتفظون بعقيدتهم الإسلامية، وهنا يتحقق عند هؤلاء الانفصام بين المبدأ والممارسة، أما الممارسة الغربية عند الغربيين فلا انفصام فيها؛ لانسجامها مع مبدئها الذي تنطلق منه، وبالرغم من الانفصام عند المحاكين من المسلمين إلا أن كثيراً منهم لا يتخلون عن عقيدتهم؛ لقناعتهم الراسخة بسمو عقيدة الإسلام على غيرها من العقائد.

ومما يدل أيضاً على إثبات هذا التفوق الدخول المتزايد لغير المسلمين في الإسلام، وإظهار كثير منهم التزاماً صادقاً في الممارسة الدينية الجديدة، ولا يُحقق ذلك التغير إلا بعد المقارنة بين القيم العقدية ومقاصدها وآثارهما في ممارساته الإنسانية قبل إسلامه، وبعد إسلامه، ومنه يدرك تفوق الإسلام العقدي ومقاصده على غيره من المبادئ الأخرى، وهذا سيشعره بضرورة الاندفاع نحو تبني العقيدة الجديدة، وتفعيل ممارستها في مضامين الحياة الإنسانية على وجه مثالي، يشمله ويشمل غيره معه.

ب- شمول القيم العقدية الإسلامية، ومقاصدها لمجالات أوسع من جميع القيم، والمقاصد الأخرى:

فسِرُّ قوة الإسلام واستمرار إنتاجيته يكمن هنا؛ لأن القيمة العقدية عند المسلم سامية، تربطه ربطاً مباشراً بتحقيق مقاصدها داخل الممارسات اليومية في جميع مجالات الحياة المتوفرة بين يديه. وما أنجزه الفاروقي بربطه التوحيد مع جميع مضامين الحياة -حتى الفني منها- من خلال القيم العقدية للتوحيد، هو دليل واضح على إثبات هذه الشمولية، وهو ما يثبت أحقية الإسلام في عدّه نظاماً مثالياً واقعياً قادراً على تحقيق غايات وحاجيات البشرية أكثر من غيره من الأنظمة الوضعية.

إن شمولية الإسلام، بوصفه نظاماً فكرياً وتشريعياً يغطي جميع جوانب الحياة، تنبع أساساً من منطلق قيمي إيماني، وهو أن المحدد الرئيس لهذه المنظومة هو الله تعالى، فكون الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله كاملاً كمالاً مطلقاً، معناه أنه لا يصدر عنه تشريع -كالإسلام- إلا وهو يعلم تعالى أن هذا التشريع هو الملائم ملاءمة تامة للبشر، وأن غيره من التشريعات الممكنة غير ملائمة لهم ملاءمة تامة. ولأن المسلم يثق بالله تعالى وينظر إلى ممارسته التشريع الإلهي من منظور علاقة القيم السامية بين الإنسان وربه، فهو يرى في هذا النظام الإلهي النموذج المثالي للتطبيق.[1]

ومن هنا ندرك أن ما تدعيه العلمانية من الثقة المطلقة بالعقل وحده، وادّعاء قدرته على إنتاج الأنظمة والحلول الكاملة للمشكلات الإنسانية، ادعاءٌ لا تثبت صحته، إلا إذا استطاعوا إثبات أن العقل، أولاً: هو قيمة مطلقة سامية، لا يعتريها

---

(١) بيّن الفاروقي العلاقة بين الدين الإسلامي وطريقة الحياة الإنسانية قائلا: "عدّ الإسلام الدين طريقة لتوجيه الحياة على الأرض، ولا عمل للدين غير تحقيق هذا الهدف، فالدين بُعد من أبعاد الحياة الدنيوية، يتحقق بتمامه حين يحيا الإنسان في الدنيا ملتزماً بالأخلاقية التي كلفه الله تعالى بها،...، فإن الإسلام أعلن أنه هو نفسه ضمير هذه الأرض وهذه الحياة." انظر:
- الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٧٨ باختصار.

النقص أبداً، وأنه ثانياً: قادر على حصر كل الاحتمالات للأنظمة والتشريعات حصراً سابقاً على وجود أي واحد منها، ومن ثم قدرة العقل على اختيار الملائم من جملة هذه الاحتمالات ما يلائم الإنسان ملاءمة تامة، وهو ما عجز عن تحقيقه إلى الآن العقل الإنساني الجمعي.

ولقد أدرك (برتراند رسل) -أحد كبار فلاسفة الغرب- حقيقة عجز اعتماد الأنظمة الحديثة، على العقل وحده، لافتقارها القيم العليا، والتي يرى فيها (رسل) قدرتها على إيجاد التلاحم بين البشر، فيقول: "إن العالم يواجه كارثة مقبلة، وهو يتساءل في حيرة لماذا لا يلوح في الأفق مجال للنجاة من مصير مؤسف لا يرغب فيه إنسان؟ والسبب الرئيس هو أننا لم نهيء عقولنا لوسائلنا الفنية. وإن التغير العقلي المطلوب شاق عسير ولا يتم بين عشية وضحاها، ولكن إذا أدرك المربّون الحاجة إليه، وإذا نشأ الصغار بوصفهم مواطنين في هذا العالم، لا بوصفهم مواطنين في عالم من المقاتلين الذين يعيشون على النهب والسلب أمكن تحقيق التغير المنشود خلال جيل واحد."[1]

وبالرغم من مطالبة (رسل) إيجاد قيم سامية إلا أن هذه القيم ما دام واضعها هو الإنسان، فإنها لن تكون سامية ومحققة لمقاصدها؛ لأنها لا تستمد قوتها من موجود كامل في وجوده وهو الله تعالى، فهو تعالى يعطيها صفة القيمة العليا، ويجعل من قيام الإنسان بتفعيلها سبباً في إيجاد علاقة بينه وبين مفعلها، فينظر الإنسان إليها حينئذ نظرة مقدسة، فلا يفكر حين تفعيله الخير بين بني البشر في تحصيل ما يقابله من مردود نفعي؛ فهو في تفعيله القيم السامية يطمع أن يوجد الصلة بينه وبين الله تعالى، وما يترتب عليه من أجر أخروي، قال تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٤٧﴾﴾ [سبأ: ٤٧].

٢- الإرادة الإنسانية ممثلة للإرادة الإلهية

أحد المقاصد الجلية للتوحيد التي ركز عليها الفاروقي أن تظهر الإرادة

---

(١) رسل، **التعقل الفلسفي في عالم متغير**، مرجع سابق، ص٣١١ باختصار.

الإلهية بمظهر الإرادة الإنسانية في مختلف مضامين الفكر والحياة، فالإرادة الإنسانية المطيعة لإرادة الله تعالى -وهي ما يحبه تعالى من تنفيذ أوامره والابتعاد عن نواهيه- تجعل كل ممارسة لأيّ مضمون من مضامين الحياة مثالياً؛ لأن الإرادة الإلهية قيمة عليا مطلقة، ومن ثم فإن الإرادة الإنسانية المنفذة لأوامره تعالى تستحق أن تكون ممثلة عن الله تعالى في الأرض، وهو ما يسمى بالاستخلاف.

وهنا يُسَجَّلُ للفاروقي إبداعاً آخر، وذلك توظيفه مبحث الإرادة الإنسانية -هل الإنسان مخير أم مسير؟- ولطالما جعل علماء الفلسفة والكلام هذا المبحث مبحثاً جدلياً لا حلّ له حتى الآن. فلا خلاف في أن سبب تكليف الإنسان من قبل الله تعالى حاصل بما وهبه تعالى له من نعمة الإرادة، وأنها هي المترجمة لمقاصد الإنسان، وهل هذه المقاصد متوافقة مع المقاصد العقدية؟ وهل تسير على صراط الشريعة المرسوم لها؟

لقد رأى الفاروقي في الإرادة الإنسانية مبدأ التحول الجذري نحو العودة بأمة الإسلام إلى رقيها الحضاري، فكلما اقتربت الإرادة الإنسانية من تحقيق ما يطالب الله به البشر، في كل مضمون من مضامين الحياة، كانت نتائج العمل الإنساني مثمرة للغاية، والعكس صحيح؛ لأن العامل في تحقيقها يرجع إلى إرادة الله تعالى والأخذ بالأسباب الكونية التي خلقها الله تعالى في الطبيعة، فلا يجوز القول بأحدهما دون الآخر لإنجاز المشروع الحضاري الإسلامي.[1] فكل حضارة تعتمد على أحدهما دون الآخر هي حضارة إنسانية ناقصة، ولهذا نجد الفاروقي ينبذ الديانات الأخرى وينبذ ممارسات التصوف القائم على الزهد فقط؛ عندما

(١) يقول الفاروقي في هذا الصدد: "وحاشا لله أن يخلق مخلوقاً كونياً مثل الإنسان، ثم لا يزوده بالقدرة على معرفة الإرادة الإلهية، وأن لا يجعل كل ما على الأرض طيّعاً ومسخراً له بدرجة تكفي لقيامه برسالته الأخلاقية، أو أن يسكنه في أرض لا يختلف حالها بقيامه بتفعيل إرادة الله تعالى فيها عن حالها لدى نكوصه عن القيام بتلك المهمة التكليفية فيها. من هنا منّ الله تعالى على الإنسان بتنزل الوحي الإلهي على الرسل والنبيين، ليتعرف به على المشيئة الإلهية ببيان مباشر، وآني لما يريد الله تعالى منه أن يحققه على الأرض." انظر:

- الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٠.

تتخلى عن الأسباب الكونية. وينقض الفاروقي كذلك الأنظمة الوضعية القائمة على الأخذ بالأسباب الكونية فقط؛ عندما تتخلى عن إرادة الله تعالى.

يوضح الفاروقي مفهوم إيجابية الحياة الدنيا في الإسلام بقوله: "يستفاد من جوهر الخبرة الدينية في الإسلام أن الله تعالى قد مكّن للإنسان في الأرض، ليجعل منها مسرحاً لعبادته له، وما دام الله ليس مخادعاً للإنسان ولا حاقداً عليه فإن عبادة الإنسان له لا بدّ أن تكون داخلة في حدود استطاعته، وتتطلب تلك الاستطاعة أن تكون مكونات عالم الحياة الدنيا مطواعة وقادرة على تقبل الفعل الإنساني، وقابلة للتحول إلى النموذج الموحى به من عند الله، ومقتضى هذا التدبير الإلهي هو جعل كل من الإنسان والموجودات ملائمة وجودياً للآخر تماماً. وعلى العكس من الفكر الهندوسي الظني، وعلى النقيض من البوذية واليانية، فإنَّ الإسلام لا يرى أنَّ هذا العالم الدنيوي مضاد للصلاح والفلاح الديني، ويقرر وجوب عدم التنكر له أو مناهضته في ذاته، فالكون على العكس من ذلك بريء، وخيّر، ومخلوق بإحكام، على نحو ييسر للإنسان استخدامه والتمتع به، والشر ليس من المقومات التكوينية لهذا العالَم، بل هو نتاج إساءة استعمال الإنسان لمعطياته، والرذيلة الوحيدة الجديرة بالإنكار والمحاربة، هي استعمال معطيات الوجود على نحو غير أخلاقي، وهذا هو السبب في كون أخلاقية الإسلام ليست قائمة على الزهد في الحياة الدنيا."[1]

ولكي تكون الإرادة الإنسانية فعّالة في إنجاح أي عمل تريد البشرية إنجازه على الوجه الخير الأكمل، لا بدّ لهذه الإرادة من أسباب تدفعها إلى العمل، ويطلق على هذه الأسباب الدافعة المحفزات، فالمحفزات إن كان مردودها النفعي أشمل وأعم كان تفعيل الإرادة أقوى وأتم، والعكس صحيح. وقد وضع الفاروقي يده على أحد محفزات تفعيل الإرادة الإنسانية نحو تمثيلها للإرادة الإلهية، وهو أن الإرادة الإلهية تمثل القيمة المطلقة التي يقاس عليها نجاح أو

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١٥٣-١٥٤.

فشل أي عمل إنساني، فإن كان الإنسان في إرادته المنجزة لأي مضمون من مضامين الحياة يستمد قيمة العمل من الإرادة الإلهية، فهو في عمله هنا يبني الصلة بينه وبين الله تعالى، وهي أرقى أهداف الإسلام قاطبة، ومن ثمّ فإن الإنسان يملك في داخله أرقى أنواع المحفزات الذاتية نحو إنجاح مشروع الاستخلاف الإلهي على الأرض. وقد عبّر الفاروقي عن أهمية تجسيد قيم الإرادة الإلهية من خلال الإرادة الإنسانية بوصفها محفزاً لإنجاح أي عمل إنساني يقوم به على الأرض بقوله: "فالقيم أو الإرداة الإلهية لا تقف عند حد امتلاك الإنسان النية الصالحة تجاهها، بل يتعين على الإنسان تجسيدها على أرض الواقع، والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي خلقه الله، لتفعيل تلك القيم وتلك الإرادة بحرية تامة ولوجه الله تعالى، ويتعين عليه من ثمّ أن يحرك الموجودات ويعيد تشكيل الطبيعة ليجسد فيها وبها البعد الأخلاقي وفق المثال الرباني الذي عرفه بالوحي الإلهي المنزل."[1]

وقد عقد الفاروقي مقارنة بين محفز الإرادة في الإسلام ومحفز الإرادة في النظام الرأسمالي الاقتصادي، فتوصل إلى أن في النظام الرأسمالي طبقة غنية منعزلة عن سائر الطبقات، تتخلق بأخلاق الأنانية والطمع الشديد واللامبالاة بالآخر، وأن انجرار الشعوب والأنظمة العربية والإسلامية نحو تقليد هذا النوع من الأنظمة الاقتصادية، سيحدث ثورات داخل بلدان هذه الشعوب عاجلاً أم آجلاً، وما توقعه الفاروقي يحدث في أيامنا هذه، يقول الفاروقي: "لقد أجاز الأوروبيون لأنفسهم تحقيق ارتفاع كبير في مستوى معيشتهم على حساب العمالة الرخيصة والموارد الطبيعية الأفروآسيوية، وحذت حذوهم الولايات المتحدة في وقت لاحق، وانقسم العالم إلى شمال ثري وجنوب فقير، وهذا كله مناقض للإسلام على طول الخط؛ إذ إنَّ المبدأ الأخلاقي الإسلامي الأول يقضي بحق كل إنسان في ثمرة عمله. وحرمان أي إنسان مما يستحقه، عدوانٌ يبغضه الله تعالى، وظلمٌ

(١) المرجع السابق، ص١٤٢-١٤٣.

عظيم يستوجب توبة المعتدي وتعويض الضحية، وإلا فإن لعنة الله وعقابه تحل عليه في الدنيا وفي الآخرة، فالعدوان والظلم يولدان الكراهية والسخط، ويمثلان خميرة لثورات عاتية تعصف حين تنفجر بمقترفي الظلم وبمؤسساتهم، وتبدد كل ما صنعته أيديهم، وتزيلهم من الوجود. ولقد شهد القرن العشرون عدداً من ثورات المعدمين ضد مستغليهم من الرأسماليين، ومن المؤكد أن القرن الواحد والعشرين سيشهد المزيد من تلك الثورات."[1]

أما محفز الإرادة في الإسلام فهو ينمي الخير ويوسع دائرته بين فقراء ومساكين، وكل محتاج من المسلمين وغيرهم ممن يعيش تحت ظل دولة الإسلام، فتجد دافع الزكاة والصدقة والوقف -التي هي كلها موارد مالية- يدفعها المسلم بملء إرادته امتثالاً لأمرٍ سامٍ مطلق، يرجو من صاحب الأمر قبول العمل والتقرب إليه والفوز برضاه والجنة.

وقد نبه الفاروقي على حافز آخر له ارتباط وثيق الصلة في تفعيل الإرادة الإنسانية نحو إنجاح المقاصد العقدية في مضامين الحياة المختلفة، وهو مبدأ المحاسبة الأخروي وما يترتب عليه من أجر أو عقاب. وقد بيّن الفاروقي أهمية مبدأ المحاسبة الأخروية بقوله: "وما لم يكن الإنسان سيسأل ويحاسب بشكل ما في موضع ما عن أفعاله، فإن إمكانية إساءته استخدام الحرية الممنوحة له يظل احتمالاً راجحاً، فالحساب وتحمل المسؤولية شرط ضروري للالتزام الأخلاقي أو للإلزام الأخلاقي، ومبدأ محاسبة الله تعالى للبشرية جمعاء يوم القيامة مبدأ كلي مطلق، يمثل الأساس الذي يقوم عليه النظام الأخلاقي الديني الإسلامي برمته، وأن القاعدة أن طاعة الله تعالى بمعرفة أوامره وتجسيد نموذجه في أرض الواقع هو سبيل الفلاح والسعادة واليسر، وفي المقابل فإن معصية الله تعالى تفضي بصاحبها إلى البوار والضنك وسوء المنقلب."[2] إلا أن الفاروقي لم يقم

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨١-٢٨٢ باختصار.

(٢) المرجع السابق، ص٥١.

بعملية التوسع في تحليل هذا النوع من المحفزات الإيمانية، وهو ما دعا إلى زيادة النظر فيه هنا.

إن محفّز تفعيل مبدأ المحاسبة الأخروية متوقف على الإيمان بعقيدة اليوم الآخر، فكلما كان المسلم قوياً في قناعته بوجود اليوم الآخر، كانت إرادته أكثر توجهاً نحو فعل الخير، فإن قلّ مستوى قوة القناعة قلّ توجه الإرادة نحو الخير، وهكذا الأمر في تناقص إلى أن يتنامى توجه الإرادة نحو المنهي عنه شرعاً، ومن هنا تكمن معرفة بعض الأسباب الرئيسة التي أضعفت إرادة المسلمين نحو تفعيل المقاصد العقدية السامية في تشكيل مضامين الحياة، وذلك من خلال ضعف الحافز الإيماني لليوم الآخر المحفز لإرادة الخير. ومن أهم هذه الأسباب ما يأتي:

أ- ضعف تفعيل دور الإيمان باليوم الآخر في مبدأ مراقبة الأفعال الإنسانية

الأصل في المسلمين أن يكونوا هم أصحاب النموذج الأسمى في حسن تطبيق الممارسات الإنسانية، ما دام المسلم يؤمن بوجود الخالق، ويؤمن بما أخبر عنه الخالق من وجود عالم آخر، جعله تعالى مَحْكَمَةً تحكُم على صحة أفعالنا الدنيوية أو بطلانها، وهذا بدوره يجعل المسلم أحرص الناس على تفعيل شعوره بالعلاقة بين وجود الخالق ووجود عالم الآخرة، من خلال تنفيذ الممارسات الإنسانية وفق التشريعات الربانية، وبذلك يستطيع المسلم أن يزيد من تهيئة إرادته وشحنها نحو الأفعال الحسنة التي رغبت بها الشريعة، ويضعف توجهها نحو الأفعال القبيحة التي تنهى عنها الشريعة.

وإذا ما نظرنا في القرآن الكريم وجدناه قد ربط ربطاً محكماً بين تفعيل فكرة وجود الخالق، واستشعار مراقبته لنا، ومكافأة من يفعل مبدأ المراقبة الذاتية يوم القيامة، وما يترتب عليه من تحفيز الإرادة نحو تفعيل مبدأ المراقبة، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ (٤٠) فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ (٤١)﴾ [النازعات: ٤٠ - ٤١].

التقصير في أداء الزكاة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ (٣٤) يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ (٣٥)﴾ [التوبة: ٣٤ - ٣٥].

إنّ مثل هذا الدور التجسيدي لأفعال الطاعة والمعاصي، متلائم مع مبدأ الثواب والعقاب الدنيوي الذي يضبط تصرفات الناس وفق مبدأ القانون الوضعي، وهو نفسه المبدأ الذي يقوم عليه مبدأ الثواب والعقاب الدنيوي والأخروي في التشريع الإسلامي، وهو أكمل في التشريع الإسلامي منه في التشريع الوضعي؛ لأن المشرّع في الإسلام هو خالق النفس البشرية، وخالق هذه النفس عالم بما يؤثر في شعورها غاية التأثير، فيحفز إرادتها غاية التحفيز.

ت- ضعف الممارسة الفكرية الرابطة لأفعالنا بعقيدة الإيمان باليوم الآخر

هنا أمامنا مبدأ إنساني عام أُهمل التفكير فيه كثيراً، وملخصه أنّ العقل لا يعلن تسليمه لأي نظام تشريعي إلا ويدعي العقل صحة التفكير الموصلة إليه، وذلك بناء على قوة ضبط هذا النظام للعلاقات الإنسانية في المجتمع الواحد، ومع غيره من المجتمعات.

ولكي يضمن المشرِّع تطبيق نظامه، فإنه يعلن للمنتمين إليه أنه في حال تطبيقهم النظام سيضمنون السعادة في حياتهم، ويستمتعون بها قدر الإمكان، وأنّ من يخالف النظام سيلاقي العنت في حياته، لأنه سيفسد على غيره حياتهم، وبناء عليه يجب ردع مثل هؤلاء المفسدين بإيجاد عقوبات مناسبة لهم.

وكذلك نحن ندرك في صميم مشاعرنا الإنسانية، وبحكم ما شاهدناه من موروث حضاري إنساني، أنّ من شروط نجاح أي مشروع عملي يضمن مصالح مجتمع بشري، وجود حوافز ومشجعات فيه تدفع المهتمين به إلى ضمان نجاح

مشروعهم، والمشرِّع المثالي هو من يجعل المحفزات مثالية وواقعية، ويحرص على أن تكون جزءاً من نظامه التشريعي،[1] وإذا ما فُقدت المحفزات والغايات من أي مشروع عملي، يُعدُّ حينئذ مشروعاً عبثياً يحكم عليه العقل والواقع مسبقاً بالفشل. والسؤال هنا: كيف ترتبط أفعال أمة الإسلام مع اليوم الآخر من خلال ممارسة التفكير للمبدأ الإنساني العام الحاكم على صحة النظام التشريعي؟

إنّ هذا الارتباط يحصل من خلال وظائف المبدأ الإنساني العام. وهنا وظيفتان من وظائف المبدأ العام في ترابط مع الإيمان باليوم الآخر، الوظيفة الأولى: إيجاد الله تعالى لليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب، هو الحافز لممارسة الفرد والمجتمع المسلم الأفعال الإنسانية وفق التشريعات الإلهية، والوظيفة الثانية: سعي كل من الفرد والمجتمع نحو تحقيق أهدافه وغاياته من خلال ترجمة أفعاله وفق النظام التشريعي الإلهي، وهذا الهدف معلَنٌ عنه من قبل الله تعالى. والله تعالى قد جعل الأهداف متنوعة، لكن ما يهمنا منها هو الذي نلمسه على أرض الواقع، وهو أمر مرتبط بالمكان والزمان، فأمامنا نوعان من حقائق المكان والزمان؛ مكان وزمان دنيوي، ومكان وزمان أخروي، ففي الدنيا سيحقق لنا الله تعالى السعادة الدنيوية إذا ما راعينا الشروط الشرعية في أفعالنا، وقد أخبر تعالى عن هذا الهدف الدنيوي فقال: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾﴾ (الأعراف: ٩٦)، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الأعراف: ٩٦].

---

(١) حُصر النظام التشريعي الإسلامي في العصور المتأخرة عند المسلمين بمفهوم القوانين الفقهية فقط، وهذا يخالف واقع النظام والممارسة الأولى له في عهد النبي ﷺ وصحابته والتابعين الأوائل، فالنظام في عهدهم أشمل، يدخل فيه النظام العقدي، بوصفه أساساً يقوم عليه النظام الفقهي المنظم للسلوك الأخلاقي، والتداخل بين هذه الأنظمة الثلاث العقدية، والفقهية، والأخلاقية هو الموصل لمرتبة الإحسان، قال ﷺ : (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)، فالإحسان مفهوم يمثل أعلى درجات ضبط الأفعال، وأفعالنا في التشريع الإسلامي عبادات، وأما قوله: (كأنك ترى الله تعالى أو أنّ الله تعالى يراك) فهو مفهوم إيماني.

وأما لو نظرنا إلى الهدف الأخروي لوجدناه أسمى من حيث مادة السعادة، وأحكام المكان، وأحكام الزمان، ولوجدنا أيضاً شرط الفوز به هو تحقيق السعادة في الدنيا وفق التشريع الإلهي، وهو ما أعلنه الله تعالى للمحققين هذا الشرط فقال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِي ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾﴾ [الحاقة: ١٩ - ٢٤].

فدون هذه الوظائف المسلَّم بها في المبدأ الإنساني العام، يصبح النظام التشريعي نظاماً عبثياً، فوضوياً، فاشلاً، غير قادر على تنظيم الحياة الإنسانية، ولهذا كان إلغاء هذه الوظائف عند الله تعالى من العبثية التي نزّه الله نفسه منها، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥ - ١١٦].

رابعاً: توظيف الآراء العقدية المختلفة

وظّف الفاروقي آراء عقدية تخص أصحابها ممن ينتمي لبعض الفرق الإسلامية العقدية والكلامية والفلسفية، وجاء توظيفه لها بحسب ملاءمة كل رأي مع المضمون الحياتي المناسب له،[1] وهو في صنيعه هذا يحقق نوعاً من التطور الفكري العقدي الذي طال انتظاره؛ متخذاً عدة سمات، من أهمها:

- التحرر من القيود المذهبية، فإذا رأى صاحب الفكر رأياً عقدياً أكثر ملاءمة من غيره في فهم النص العقدي الشرعي، فمعنى ذلك أن هذا الفهم هو الأقرب عنده لقناعة النفس البشرية به أكثر من غيره.

(١) يجد القارئ لكتاب التوحيد تفعيل الفاروقي لآراء المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) في مسألة الخلق وترجيحها على قول الفلاسفة الإسلاميين (ص٣٤). ويجد كذلك توظيفه لرأي المعتزلة في أن الإرادة الإنسانية غير داخلة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢] (ص٤٨). ويوظف رأي محمد بن عبد الوهاب في إبطال التعلق بالخرافات والأساطير لمنافاتها التوحيد (ص١٠٦). ويوافق الصوفية في أطروحتهم (الصوفية المجتمعية) (ص٢١٥). ويؤيد ما توصلت إليه الفلسفة الحديثة من انتفاء الحتمية بين الأسباب انطلاقاً من نسبية آينشتاين (ص١١٠).

- تحقيق أقوى نتائج الرأي العقدي على أرض الواقع، فهذا هو المقصد الأسمى له، وهو أن يشعر المسلم بأثره المستمر على مجرى حياته اليومية بما يخصه بوصفه فرداً مع ربه، ومجتمعه، ومحيطه الطبيعي الزماني والمكاني.
- تخفيف حدة النزاعات الجدلية بين أصحاب الفكر العقدي المتخالفة، فحينما يرى أتباع المدارس العقدية المتخالفة كبارَ المفكريين المعاصرين يوظفون رأياً من هنا ورأياً من هناك في تطوير عجلة الحياة الإسلامية -لا تحت تأثير سلطة سياسية- فإنّ تقبل الآخر يزداد شيئاً فشيئاً، وهو ما يجعل أيضاً الفجوة والجفوة بينهم تتناقص شيئاً فشيئاً.

ويمكن القول إن أصحاب المذاهب العقدية المعاصرة إن أرادوا النهوض بالأمة، فعليهم أن يعيدوا حساباتهم نحو بعضهم بعضاً، وأفضل ما يجمعهم في العمل العقدي أن يجعلوا المجمع عليه عقدياً أرضية عمل مشتركة، ينطلقون منها في توحيد الأمة؛ خاصة وأن المجمع عليه عقدياً يواجه تشكيكاً ورفضاً من قبل المنكرين له، فواجب على الأمة إذن، صبّ كامل جهدها في تثبيت المعتقد المجمع عليه والدفاع عنه.

وإن كنا نسلم بما سبق، فإنَّ هذا يدعو إلى أن يرتب أصحاب الفكر المعاصر سُلّم أولويات البحث العقدي الجدلي، فتكون دائرة المجادلة مع المشككين والطاعنين في ديننا هي أعلى سُلم الأولويات، يليها في السلم دائرة مجادلة من يخالف القواعد العقدية المجمع عليها من أبناء الأمة. وحتى يرسخ في مشاعر المسلمين أن الأمة متوحدة في داخلها، وفي مواجهة من يتربصون لعقيدتها من الخارج، لا بدّ من تفعيل دور وسائل الإعلام المختلفة نحو هاتين الدائرتين، وتسليط الضوء عليهما، أكثر من غيرهما من دائرة الجدل العقدي الداخلي، ففي ذلك إرجاع لخط سير الجدل المحمود شرعاً، وإلغاء تدريجي للفرقة المذمومة شرعاً، وهما عمل بالتوجيه الرباني لنا، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا

بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴿٤٦﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ [آل عمران: ١٠٥].

خامساً: التوحيد وأسلمة المعرفة

يعدّ الفاروقي من الروّاد الأوائل في الدعوة إلى أسلمة المعرفة، ويقصد الفاروقي بأسلمة المعرفة "دمج المعارف الجديدة في بناء التراث الإسلامي عن طريق الحذف، والتعديل، وإعادة التفسير، والتكييف لكل مكوناته، طبقا لما تُمْلِيه قيم الإسلام ونظرته للعالم."[1] وهو ما سيترتب عليه "تحديد جهة التلاقي والملاءمة بين الإسلام وفلسفة كل علم، من حيث مناهجه وأهدافه العليا، وتهيئة المثل الإسلامية، واكتشاف المزيد من قوانين الله في الخلق، وتأسيس طرق جديدة لوضع إرادته تعالى، وتكاليفه موضع التحقيق في واقع الحياة.[2]

فالفاروقي لا يرى ابتداء أي تعارض بين الإسلام والنتائج العلمية، ويرى أيضاً أن العلم له تبعاته المؤثرة في الحياة الإنسانية وفي الكون، وأن هذه التبعات تحكمها قيم أخلاقية معينة، وهي المحددة لنوع المعرفة المنتجة، فعلى سبيل المثال نجد الغرب متقدماً في المجال العلمي على المسلمين، إلا أن نتاجات العلم الغربي يستخدمها ويستغلها كل فرد في تنمية نفسه حتى لو كان على حساب الأفراد الآخرين، مع أنه يعيش معهم في مجتمع واحد، انطلاقا من مبدأ الحرية المطلقة، وهو مبدأ عام يمارسه غالب أفراد المجتمع الغربي، بغض النظر عن معرفتنا لمدى قناعتهم التامة به أم لا، لكننا في النهاية نعلم علم اليقين أن المعرفة الناتجة هنا تسمى (المعرفة الغربية).

في حين لو نظرنا لنتاجات العلم عند المسلمين، لوجدنا أنها تستغل في تحقيق ما أرادته الشريعة الإسلامية من المسلمين من استخلاف حقيقي في

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: نشر دار البحوث العلمية، ط١، ١٩٨٤م، ص٤٧ باختصار وتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧ باختصار وتصرف.

عمارة الأرض، وتطوير الإنسان بوصفه فرداً وجماعات، كل ذلك وفق رؤية إلهية تضمن الحياة الإيجابية المثلى في كل مضامين الحياة الإنسانية.

ومما وقع اللبس فيه عند كثير من المفكرين الإسلاميين وخصومهم، ادعاؤهم أن أسلمة المعرفة هي بمعنى نسبة كل نتيجة علمية حديثة بما سبقها من نتيجة علمية مطابقة لها وردت في القرآن أو الحديث الشريف، فهذا المفهوم لا مانع من أن يكون أحد نتاجات توظيف العلم في خدمة الدين، لا أن يكون هو عين أسلمة المعرفة، وعليه ما ألزم به بعضهم الفاروقي من أن أسلمة المعرفة هي وضع الدين نتيجةً مسبقةً أمام النظريات العلمية،[1] يردّ عليه ببساطة أن هذا مخالف لتحديد الفاروقي نفسه لمفهوم أسلمة المعرفة، وكذلك من ادّعى أن أسلمة المعرفة هي "الوصول إلى نقاط تحليلية، ومقولات تحليلية لا علاقة لها بالأخلاق الحميدة، أي هي مقولات تحليلية يمكن للآخر استخدامها،"[2] مردود عليه؛ لأن هذه النقاط التحليلية واحدة في ذاتها عند عقول البشر كلهم، ومختلف في كيفية توظيفها انطلاقاً من قناعات أخلاقية وفكرية، فهذه القناعات إما أن تكون إسلامية أو غير إسلامية.

والفاروقي قد وضع لنفسه هدفاً محدداً لكيفية أسلمة المعرفة قائلاً: "إن مهمة أسلمة المعرفة إنتاج كتب دراسية جامعية في نحو عشرين علماً طبقاً للتصور الإسلامي."[3] ويقصد الفاروقي هنا بالتصور الإسلامي توظيف كل

---

(١) صاحب هذا القول هو (ضياء الدين ساردار)، "باكستاني المولد، هاجر إلى إنجلترا، ومؤلف ما لا يقل عن ستة كتب عن الإسلام والعلم"، نقد الفاروقي في مقالة له بعنوان (لماذا يحتاج الإسلام إلى العلم). وقد قام (برويز بيود) بنقل أهم ما جاء في نقد (ساردار). انظر:
- بيود، برويز. **الإسلام والعلم**، ترجمة: محمود خيال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد٨٩٨، ص١٦٥-١٦٦.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. حلقة دراسية بعنوان: **نحو نظام معرفي إسلامي**، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م، ص٤٧٠.

(٣) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٤٨ باختصار.

علم في ميادين الحياة الإنسانية وفق التصور الإسلامي الشامل لها. وقد أنجز الفاروقي من هذا المشروع كتابين؛ الأول وهو كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، والثاني كتابه "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، والكتاب الأول هو ما يهم موضوع دراستنا هذه.

وإن أهم تطبيقات أسلمة المعرفة في كتاب "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" تظهر من خلال توظيف الفاروقي لتبعات نتاجات العلم في ميادين الحياة، وفق التصور الإسلامي للتوحيد، ومقارنتها مع غيرها من تبعات العلم وفق منظور العقائد والمبادئ الأخرى، وتدور كل النتائج التي توصل إليها الفاروقي على محور رئيس، وهو تفوق توظيف مبادئ التوحيد وقيمه لنتاجات العلم، على توظيف سائر المبادئ والقيم الأخرى لها.

أما أسلمة المعرفة فهي واضحة عند الفاروقي من خلال جعل نتاجات علم الاجتماع، والفلسفة، والاقتصاد، والفنون وغيرها من العلوم مرتبطة مع القيم التي يحتويها علم التوحيد، ومن النماذج الأصيلة لدى الفاروقي هنا ما عقده في الباب الأخير في كتاب "التوحيد" عن التوحيد ومضمون الفن والجمال؛ إذ رأى الفاروقي أن الإسلام أقرّ الفن بوصفه علماً إنسانياً عاماً، لكن الفنان المسلم ينطلق في إبداعه الفني الإسلامي من مبادئ أقرها التوحيد نحو الخالق والمخلوق، وقد تجلى هذا الإبداع أكثر ما يمكن في فلسفة فن الزخرفة الهندسية والنباتية عند المسلمين، فهي وإن كانت رسومات حسية إلا أنها تحتوي على رمزية اللاتناهي، التي تدل على أهم معنى يتصف به الخالق سبحانه من التعالي والكمال اللامتناهي، في حين يظهر الفن غير الإسلامي على أنه إما تجسيداً للإله عند من يؤمن بالإله، أو تجسيداً للذات والطبيعة عند من لا يؤمن بالإله، فالمبادئ العلمية للفنين واحدة مع اختلاف في التوظيف بينهما.

وليس الأمر محصوراً فيما ذكره الفاروقي من انطلاق فن رسم الزخرفة الإسلامية من مبادئ علم التوحيد، فهنالك كثير من العلوم الفنية التي يمكن

أن تنطلق من مبادئ علم التوحيد، كالموسيقى، والسينما، والمسرح وغيرها، وإذا ما لوحظ أن هذه المجالات الفنية في الفن الغربي -وغيره من الفنون غير الإسلامية- تتحكم فيها أفكار عقدية وقيم عامة عن الكون والحياة، يؤمن بها أصحابها، وقورنت مع قيم الفن الإسلامي المستمدة من مبادئ علم التوحيد ستظهر لنا حينئذ الفروق بين أسلمة الفن وغيره من الفنون.

ويرى الفاروقي أن الأمة الإسلامية -بوصفها مجتمعاً مدنياً- لا بدّ أن تحقق نموذج أسلمة العالَم، فـ"ذروة الفلاح بالنسبة للأمة مساهمتها في أسلمة الحياة في كل أرجاء المعمورة، وهذا البعد من رسالة الأمة هو الذي يرتفع بها إلى مقام المنافسة في ساحة التاريخ الإنساني، وإنجازها لمهمتها على هذا المستوى هو المسوّغ الأخير الذي من أجله أخرجها الله تعالى للناس."[1]

خاتمة:

لقد توصلت هذه القراءة إلى أنَّ الفاروقي قد رسم لنا أحد أهم معالم التجديد والتطوير الفكري العقدي الإسلامي الذي يحتاجه عصرنا الحاضر، وذلك بتوجيهه نظر العقول إلى جعل التوحيد الخيط المتين الرابط بين المسلمين، بحيث يشكل هذا الخيط صور كل مضامين الحياة الإنسانية، كما يحب الله تعالى ويرضى، وقد أسهم الفاروقي في إنجاح هذه الفكرة من خلال تجديده في الدرس العقائدي، فأظهر لنا كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة". والإنتاج الفكري العقدي لهذه الفكرة لا يتوقف عند حدود هذا الكتاب، بل لا بد من بحث كل مضمون من المضامين بشكل أوسع، والتوصل إلى حقائق لم يتوصل إليها الفاروقي.

ودعا الفاروقي كذلك إلى جعل التوحيد واقعاً معاشاً تتلمس البشرية خيره على الدوام، وذلك من خلال جعله نموذجاً إنسانياً مجسداً للإرادة الإلهية، لا

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٥٥.

يفوقه أي نموذج بشري، مهما ادعى الصحة والكمال. ومن أجل تحقيق هذا النموذج، فلا بد من التخطيط النظري الدقيق له، وهو ما يدعونا إلى وجوب إعادة النظر في بعض الممارسات الإيمانية القائمة على نظريات عقدية، هي في حد ذاتها مفاهيم بشرية تعامل معها المسلمون على مرّ العصور على أنها النص الديني العقدي نفسه، وبناء عليه لا بد من معالجة الممارسات السلبية عند المسلمين التي ما زالت تمثل العقبة الرئيسة في إدارة عجلة التطور الإنساني في الساحة الإسلامية، وتمثّل الممارسات القائمة على صفاء وسهولة الأصول العامة للتوحيد.

وإن ما توصّل إليه الفاروقي من تأسيس للعلاقة بين التوحيد وسائر مضامين الحياة، يبقى أمراً نظريا إنْ لم يَسْع المسلمون إلى تطبيقه أفراداً وجماعات، من خلال الوسائل المشروعة المتاحة لهم، وتنميتها شيئاً فشيئاً، ولعلَّ أهم وسيلة هي تضافر جهود المفكرين الإسلاميين برفعهم شعاراً واحداً هو: لن يستعيد المسلمون عزتهم وقوتهم إلا بجعلهم علم التوحيد واقعاً حياتياً، يحيونه مع ربهم ومجتمعاتهم.

والفكر الإصلاحي الذي ضمّنه الفاروقي في كتابه "التوحيد" يعد أحد العوامل الرئيسة التي ستسهم إسهاماً كبيراً في تجاوز عقبة تقليد المسلمين للنموذج الغربي وغيره من النماذج البشرية الناقصة؛ فالمسلمون -في هذه الأيام أكثر من غيرهم- وقد تبين لهم بوار هذه الأنظمة وعجزها عن إسعاد شعوبها، ومن ثم هي أعجز عن إسعاد المسلمين، إلا أن المسلمين لغاية الآن ينقصهم الوقوف على مكامن الخلل في استمرار تقليدهم لهذه الأنظمة العاجزة، وينقصهم كذلك معرفتهم كيفية معالجتها، فإن تحقيق ذلك يكفل لهم، بإذن الله، إحياء نموذج الحياة الإنساني الرباني المثالي الذي لا تقوم له قائمة إلا بربطه بالتوحيد.

الفصل الثاني

فلسفة إسماعيل الفاروقي في التعامل مع التراث الإسلامي

عمران سميح نزال[1]

مقدمة:

تشغل قضيةُ التراث الفكرَ العربي والإسلامي المعاصر، بطريقة ليس لها نظير في التاريخ الفكري الإسلامي. ولهذا الانشغال مسوّغاته الدينية، والفكرية، والاجتماعية، والسياسية؛ فقد أفاق المسلمون منذ ما يزيد على قرن من الزمان على أصوات مدافع الجيوش الأجنبية الغربية، وهي تدك بنيران مدافعها العواصم والمدن العربية والإسلامية، وشاهدوا تلك الجيوش وهي تحتل بلادهم عسكرياً، وتغزوها فكرياً، وتدمرها اجتماعياً، وتدعي تحريرها سياسياً. ومنذ ذلك الحين أخذت مشاريع الإصلاح الفكري تشغل عقول المفكرين المسلمين مطالبة بالتجديد الفكري، والإصلاح الاجتماعي، وقد تطلب ذلك في أحيان كثيرة البحث عن أسباب ضعف المسلمين، وسرّ تقدم غيرهم من المحتلين لبلادهم.

وانعكاساً على ما جرى من دراسة أسباب الضعف، والبحث عن سبل الإصلاح الفكري، كان الموقف من الدين أحد العوامل التي يدور حولها الحديث والاختلاف، وبالأخص من القوى التي كانت تنظر للآخر الأجنبي بإعجاب وانبهار، ورغبة بالالتحاق به في مجالات الحياة الفكرية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية كافة، ممن كانوا يوصفون في ذلك الوقت بالمتفرنجين أو بالمستغربين، فكان المتفرنجون معجبين بالمحتل ويعملون للحاق بالثقافة والتقدم الغربي،

---

(١) باحث في الدراسات الشرعية والفكر الإسلامي، عضو اتحاد الكتاب والأدباء الأردنيين، وعضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين في الرباط omran_nazal@yahoo.com.

وفي مقابل ذلك كان هناك أغلبية من المفكرين، والعلماء المسلمين الذين لا يرون للدين دوراً في ضعف الأمة، ولا انحلال قوتها الدولية والسياسية، بل ويؤمنون بأن الدين كان ولا يزال أهم عامل في قوة الأمة وتماسكها وحضارتها، وأعلنوا منذ ذلك الوقت أن سبب الضعف هو إغلاق باب الاجتهاد الإسلامي، وليس الدين الإسلامي نفسه، فأدى ذلك إلى البحث عن أسباب توقف الاجتهاد، والجمود على التقليد.[١] وأصبحت المناهج الاجتهادية القديمة، ومدونات المذاهب الفقهية، والمدارس الكلامية، والفرق السياسية التاريخية، هي التراث الإسلامي، الذي يجري تقليده.[٢]

وبذلك دخلت قضية التراث في صلب مشاريع الإصلاح الفكري الحديثة، وكان من بينها مشروع المفكر الشهيد الدكتور إسماعيل الفاروقي، الذي مثّلت أفكاره مشروعاً في الإصلاح والتجديد بعامة، وفي كيفية التعامل مع التراث الإسلامي بخاصة.

أولاً: إشكالية التراث وتحديد الهوية

شغلت قضية التراث الأمة الإسلامية طوال القرن العشرين، وما زالت تفتح مزيداً من أبواب القلق، وربما لعقود أو قرون قادمة، على اختلاف رؤاها الفكرية وتوجهاتها المذهبية، وهناك من يرى أن ما أثير من تعارض بين التمسك بالتراث الإسلامي والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة، هو أمر مصطنع على صعيد الإسلام نفسه، وهو نوع من الأزمة الخاصة بهذا العصر فقط، فلم تواجهه الأمة الإسلامية من قبل، ولم يظهر إلا في عقد السبعينات من القرن الماضي؛ إذ

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد١٠، محرم ١٣٩٧هـ، يناير ١٩٧٧م، كلمة التحرير، ص٥.

(٢) للمزيد حول تعريف التراث انظر:

- نزال، عمران سميح. **دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل**، قطر: منشورات وزارة الأوقاف القطرية، مركز البحوث والدراسات، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٥.

تم تصنيف الكتب التي تدرس تحديد مفهوم التراث والموقف منه،[1] وكذلك عقدت بعض المؤتمرات الفكرية التي تبحث قضية التراث من قبل المفكرين والمثقفين العرب.[2]

تعريف التراث ومحدداته

اختلفت آراء المفكرين في تعريف التراث، ومحور الاختلاف إن كان مصطلح التراث يشمل الإسلام كله أم بعضه، واختلفوا على مدى موافقة الإسلام على هذه المفاهيم الفكرية الجديدة، فهل يدخل القرآن الكريم والسنة النبوية في مفهوم التراث، أو ما أنتجه العلماء، والفقهاء من أفهام واجتهادات إسلامية فقط، وما هي الأدلة على ذلك؟ أو أن التراث مصطلح خاص بالموروثات المادية دون الأفكار المعنوية والفقهية وغيرها، وهل التعريف اللغوي يؤيد ذلك أو يغايره؟

١- التعريف اللغوي للتراث:

أما التعريف اللغوي فأصله من: "وَرِثَ: الواو والراء والثاء كلمة واحدة، هي الوِرْث. والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب."[3] وفي كتاب المفردات: "ورث: الوِراثَةُ والإِرْثُ: انْتِقالُ قِنْيَةٍ إليكَ من غيرِكَ من غير عَقْد، ولا ما يجري مجرى العقد، وسمي بذلك المنتقل عن الميت فيقال لِلقِنْيَةِ المَوْرُوثَةِ: مِيراثٌ وإرثٌ. وتُرَاثٌ أصْلُه وُراثٌ، فقلبت الواو ألفاً وتاء قال تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ [الفجر: ١٩]؛"[4]

(١) انظر: عمارة، محمد. **نظرة جديدة إلى التراث**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٤م، وغيرها.

(٢) مجموعة مفكرين مشاركين في كتاب: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، (الأصالة والمعاصرة)**، ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٧م، ص١٥٧.

(٣) ابن فارس، شهاب الدين أحمد. **معجم المقاييس في اللغة**، تحقيق: شهاب الدين أبو عمر، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص١٠٨٩.

(٤) الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م، ص٨٦٣.

أي إنَّ كلمة التراث من الوراثة، وهو ما أكَّده لسان العرب فقال: "والتُّراثُ: ما يخلِّفه الرجل لورثته، والتاء فيه بدل من الواو؛"[1] أي إن الشروط اللغوية لاستعمال كلمة التراث هي: أن يكون التراث شيئاً معلوماً غير معدوم، وأن يكون التراث عن أموات، فالموت حد فاصل بين الورثة، وأن يكون التراث أشياء مادية محسوسة قابلة للملكية والقنية مهما قلت أو كثرت، سواء نقلت مشافهة أو مكتوبة، ولو كانت مثلاً يُروى، أو صفحة، أو كتاباً.

٢- المعنى الاصطلاحي للتراث:

أما المعنى الاصطلاحي فقد استعملت الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة كلمة التراث على ما ورث من كتب ونصوص دينية، وأدبية، وعلمية وغيرها، والتراث بهذا المعنى مصطلح في مجال المخطوطات ونصوصها.[2] وقد رأى بعض الدارسين أن هذا الاستعمال الاصطلاحي لكلمة التراث متأثر بالثقافة الغربية، بوصفه ترجمة لكلمات مثل: Legacy, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى؛[3] أي إن كلمة التراث مستلهمة من الثقافات الأخرى. ويرى مفكر آخر أن "التراث لا يمكن أن يؤول إلى مجرد التراث المكتوب، بل إن التراث بمعناه العام تداول لأنماط خاصة

---

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر، ودار صادر، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٢، ص٢٠١.

(٢) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. **تراثنا بين ماض وحاضر**، مصر: دار المعارف، مصر، ط٢، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م، ص٨.

(٣) حنفي، حسن. **الفلسفة والتراث**، ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني المعنون بـ: **الفلسفة العربية المعاصرة**، الجامعة الأردنية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٨م، ص٣٧٠. انظر أيضاً:
- الخطيب، محمد كامل (محرر). **قضايا وحوارات النهضة العربية**، سوريا: دار الطليعة الجديدة، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٤٥.
- شاخت، جوزيف، وبوزت، كلفورد. **تراث الإسلام**، ترجمة: محمد زهير السمهوري، وحسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد، الكويت: عالم المعرفة، عدد٢٣٣، ٢٣٤.

في الحياة والوجدان والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ."[1] والتراث متعدد التحديد، فهو: عَرَضي إنساني وزماني، ولا تراث إلا ويكون عرضياً، وإنسانياً، وزمانيا.[2]

وقد ترجح لدينا في دراسة سابقة[3] أن إطلاق كلمة التراث على شيء أو وصفه به، ينبغي أن يوافق المعنى اللغوي، وأن يتجنب المحاذير الشرعية، فإذا ما تم ذلك فلا ضير عندئذ من استعمال كلمة التراث على الثقافة الإسلامية. وإذ إن الإسلام هو القرآن الكريم وبيانه النبوي، وكلاهما وحي من الله تعالى الحي القيوم، فإنَّ الإسلام ليس من التراث، ولا يجب أن يدخل دين الإسلام في تصنيف التراث الإسلامي، ولا أن يوصف بالتراث.

وأما ما يفهمه المسلمون من الإسلام سواء كان ذلك فهماً عقدياً أو فقهياً أو سياسياً، فإن هذه الأفهام تنسب إلى أصحابها؛ فيقال العقيدة الأشعرية؛ لأنها من اجتهاد الإمام أبي الحسن الأشعري، ويقال العقيدة الطحاوية أو العقيدة النسفية أو الحنبلية وهكذا، لأن العقيدة تفسير لنصوص الإيمان.[4] وكذلك يقال فقه الإمام الشافعي؛ لأنه من اجتهاده وفقهه، وهكذا مذاهب الفقه كلها، ويقال السياسة الشرعية للإمام ابن تيمية، فهذا الاجتهاد السياسي ينسب لصاحبه مثل الاجتهاد الفقهي والعقدي، وهذا الاجتهاد فعل معنوي وتفكير بشري، وطالما هو فعل معنوي بشري، فإن ما ينتج عنه من أفكار هي ملك صاحبها، سواء جعلها في كتاب أو مقالة أو حديث، فإن مات ورثت عنه، وعليه يصح عليها تعريف الميراث والتراث.

---

(١) أومليل، علي. **في التراث والتجاوز**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠م، ص١٦.

(٢) جدعان، فهمي. **نظرية التراث**، عمان: وزارة الأوقاف، ٢٠١٠م، ص١٧.

(٣) نزال، **دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٤) نزال، عمران سميح. **شرعية الاختلاف بين المسلمين "إسلام واحد وتعددية فقهية وعقدية وسياسية في الاجتهاد والشورى والدولة"**، دمشق: دار قتيبة، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٦٠.

وبناء على ما سبق، فإن كل ما كتب من مؤلفات اجتهادية لعلماء المسلمين في القرون الأربعة عشر الماضية هي من التراث، وبذلك نقول: إنه من الجائز استعمال كلمة التراث على معنى اصطلاحي في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان أول من طرح التراث بوصفه مفهوماً وموضوعاً للبحث هم علماء الغرب،[1] أو إن كانت المفاهيم المتداولة "للتراث" العربي والإسلامي إنما تشكلت في الغرب.[2]

فالتراث في المعنى الاصطلاحي هو نتاج اجتهادات المسلمين في الماضي، سواء كانت في تفسير القرآن الكريم أو في شرح بيانه النبوي، أو كانت معارف تاريخية أو لغوية أو فلسفية أو علوم تجريبية أو غيرها، فكل اجتهاد بشري هو في النهاية من تراث؛ أي إن التراث: هو اجتهاد بشري انقضى زمانه، على أن الإشكالية أو الأزمة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي في هذه المسألة ليست مع التراث نفسه، وإنما فيما اصطلح على تسميته بالتراثية، والتراثية هي حصر القراءة الإسلامية على المصادر التاريخية، سواء كانت منهجية أو فقهاً أو اجتهاداً أو إجماعاً أو غيرها، أو حصر القراءة الإسلامية على المذاهب العقدية، والفقهية، والسياسية التاريخية، وإغلاق باب العبادة العلمية، أو تحريم القراءة العلمية الحرة، أو منع التجديد في الاجتهاد الإسلامي المعاصر، أو الدعوة فقط إلى التقليد بحجة المحافظة على الدين أو وحدة الأمة.

ثانياً: التراث في كتب الفاروقي

وردت كلمة التراث في معظم كتب الفاروقي، ولا يستقر الباحث على تعريف معين للتراث عند الفاروقي، إلا إذا قام بدراسة تاريخية لكتبه، فبدأ بالسابق، ثم اتبعه باللاحق وما انتهى إليه من مواقف قبل استشهاده رحمه الله. وقبل الحديث عن ذلك لا بد من الإشارة إلى نقطتين مهمتين في هذا الموضوع وهما:

---

(١) أومليل، **في التراث والتجاوز**، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) شلق، الفضل. "الاستشراق والتراث"، **مجلة الاجتهاد**، عدد٤٩، شتاء ٢٠٠١م، ص١٤.

النقطة الأولى: أن بعض الكتب التي كان الفاروقي هو المؤلف لها بحكم ما هو موجود على غلاف الكتاب، فإن ما في داخلها يوحي بأن هناك لجاناً علمية أو مؤتمرات أو ندوات عقدت قبل التأليف، وعلى إثرها تم تحرير هذه الكتب، وقد ذكر في بعضها أن الإعداد أو التحرير للفاروقي أو غيره، كما في كتاب "أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل" الذي نشرته دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع في الكويت في طبعته الأولى، عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، فالكتاب يوحي بأن المؤلف هو الفاروقي، وقد نُشر الكتاب نفسه مرة أخرى باسم: إسلامية المعرفة، إعداد إسماعيل الفاروقي، وتحرير عبد الحميد أبو سليمان، وقد نشرته مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب الحادي عشر، من عام ١٤١٩هـ/١٩٩٨. ثم نشر الكتاب باسم: إسلامية المعرفة؛ المبادىء العامة خطة العمل الإنجازات، باسم إسماعيل الفاروقي وحده، وهو من منشورات دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع في بيروت، في طبعته الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

فهذه التغيرات في عنوان الكتاب، أو تأليفه، أو إعداده، أو تحريره قد تجعل بعض ما ينسب إلى الفاروقي غير دقيق علمياً، فقد يكون من أفكار غيره، سواء من المشاركين في المؤتمر، أو من المشاركين له في تحرير الكتاب، ولكن التوثيق العلمي يقتضي نسبة الأفكار في أي كتاب إلى ما ينشر باسم الفاروقي رحمه الله.

النقطة الثانية: هي أن الفاروقي صنف معظم كتبه ومقالاته باللغة الإنجليزية، وقد تعرضت لأكثر من ترجمة، وفي كل الأحوال فإن الترجمة قد تخل بشيء من نقاوة الفكرة عند مؤلفها، بل قد تشوهها، والتوثيق العلمي يقتضي نسبة هذه الأفكار للمؤلف، وليس للمترجم حتى لو وقع الخطأ في الترجمة، ما لم يثبت بأن الخطأ من المترجم حصراً.

هاتان النقطتان قد يكون لهما أثر في عدم وضوح الرؤية حول ما كتبه الفاروقي عن التراث، وقد توقع الباحث بشيء من الخطأ في نسبة المعلومة إلى الفاروقي أو الفهم عنه، لذا جرى التنويه.

١- مفهوم التراث في فكر الفاروقي

إضافة للنقطتين السابقتين لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمة حول مفهوم التراث في فكر الفاروقي، وهي أن مفهوم التراث عند الفاروقي ليس محدداً في المواضع التي ذكرت فيها كلمة التراث لفظاً ومعنى معاً، فقد يكون للفاروقي أفكار تتضمن مفهوم التراث دون أن تذكر فيها كلمة التراث لفظاً، ولكن الحديث له صلة بمفهوم التراث وكيفية التعامل معه، بما هو متضمن من المعاني والإشكاليات التي يعالجها الفاروقي، ومثال ذلك مقال كتبه الفاروقي في الأشهر الأولى من عام ١٩٧٧م، عن: "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام."[١] فالمقال يبحث قضية الاجتهاد والإجماع، والصلة بينهما في إحداث حركة معرفة في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذه المقالة لها صلة مباشرة بمفهوم الأسلمة التي طرحها الفاروقي في تلك المرحلة، إضافة لصلتها بشمولية الاجتهاد المعاصر؛ أي إن المقالة تبحث علاقة التراث بأسلمة المعرفة من خلال الحديث عن الاجتهاد، والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام.

فبعد الحديث عن أهمية الاجتهاد، والتعبير عن احترام شروطه التاريخية، أعلن أنه لا يقبل الدعوى التي تقول إنَّ الاجتهاد مغلق؛ لأنَّ الأمة الإسلامية اليوم تقف على مفترق طريق لا يجوز لها اجتيازه دون اجتهاد مطلق. وحتى لا يدخل من باب الاجتهاد المطلق منافق ولا مُتعلمِن، أضاف الفاروقي للشروط التاريخية شرطاً جديداً وصفه بالإسلامية، ويعني به أن يتصف هذا الاجتهاد بفهم مقاصد الشريعة الحضارية، وأن يتمتع المجتهد بإرادة تحقيق المقاصد، والولاء للأمة، فهو يقول: "ويمكننا تسويغ اشتراطنا لهذه اللازمة بحجتين؛ الأولى إرادية، والثانية تفهيمية: تقول الأولى إن الإسلامية شرط سابق لشروط الاجتهاد المذكورة، ذلك أن شروط الاجتهاد السلفية شروط مصنفة للاجتهاد، بينما شرط الإسلامية هذا شرط موحد، فالمجتهد العالم بطرق استنباط الأحكام، المتبحر في اللغة، والملِمُّ

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد١٠، محرم ١٣٩٧هـ/يناير ١٩٧٧م، ص٥.

بمناهج الجرح والتعديل، أعلمُ من غيره وأقدر على الاجتهاد، ولكنه إذا لم يتصف بالإسلامية يكون مناقضاً لنفسه، أنّى له طلب أحكام الإسلام من أدلتها الشرعية، بينما هو لا يريد أن يقيم للإسلام حكماً؟ وتقول الحجة الثانية، وهي التفهيمية المنهجية: إن للأحكام التي ينشدها المجتهد مقاصد تعلو عليها، فلا بدّ من تفهم تلك المقاصد أولاً. لكن المقصد النهائي الذي لا مقصد بعده لحكم ما هو القيمة، والقيمة لا تفهم إلا بتحبيذها فعلاً، بينما انتفاء "الإسلامية" يعني انتفاء تحبيذها قيم الإسلام."[1]

نلحظ في النص السابق عند الفاروقي وصفه لشروط الاجتهاد السابقة بـ"السفلية"، وهو يفيد أنها شروط تراثية، ومن حيث كونها شروطاً سلفية تراثية فهي غير مطلقة، ويمكن الإضافة عليها، مثل شرط الإسلامية، وكان تسويغه ذلك من أجل نجاح الاجتهاد المعاصر، فالفاروقي استعمل كلمة السلفية في هذا النص، وهي تفيد معنى كلمة التراث في سياقها.

كما أن الفاروقي وجّه نقداً للاجتهاد التراثي؛ إذ إن المسلمين أخذوا عملية الاجتهاد التراثي "مأخذ التخصص القضائي، ففهموها على أنها لا تتعدى المحاكم الشرعية فيما يؤول إليها من مسائل"، وقال: إن الذي "دعاهم إلى ذلك هو انحسار الوعي الإسلامي الإسلامي نفسه، وهذا ما أدى إلى حصر الاجتهاد في الأمور الفقهية فقط، وعدم الاجتهاد في الأمور الحياتية؛ التجارية، والزراعية، والصناعية، والآداب، والفنون، وهو ما أدى بالمسلمين إلى الاعتماد على الغرب في مأكله، ومسكنه، وعيشه كله، وهذا ضعف عام... فإذا أردنا أن نفض هذا الاستغراب، ونعيد للإسلام شموله الأول وتأثيره في جميع شؤون الحياة، وجب علينا أن نعمم الاجتهاد ونوسعه، لأنه سبيلنا إلى ذلك الاستحضار؛ أي جعل الإسلام حاضراً في كل مناهج الحياة، والتنشيط أي جعله مؤثراً في حياتنا."[2]

---

(١) المرجع السابق، ص٨-٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٠.

إن الغاية من نقد ما آل إليه الاجتهاد في التاريخ هو الاستحضار والتنشيط بمصطلحات الفاروقي، وكلاهما موقف في كيفية التعامل مع التراث، دون أن يرد ذكر لكلمة التراث باللفظ، والهدف هو الدعوة إلى الاجتهاد الشمولي، "فالمجتهد المعاصر يفترض أن الشمول صفة للإسلام"، والشمول في الاجتهاد يعني أسلمة كل شيء يقع تحت الاجتهاد، فقال:"فمن منا لا يرى ضرورة أسلمة الأدب من شعر وقصة؟ أسلمة العلوم الحديثة من علم تربية، إلى علم اجتماع، إلى علم نفس، إلى علم تاريخ، إلى علم جغرافيا؟ أسلمة الفنون المرئية والسمعية من عمارة وتزيين ورسم وموسيقى؟ أسلمة مواد الترفيه من راديو وتيلفزيون ومسرح وسينما؟ أسلمة مدارسنا وجامعاتنا التي لا تزال تبث سموم الاستغراب والعلمنة في شبابنا بثاً، أسلمة عدد من عاداتنا الاجتماعية المستوحاة من الأفندي المستغرب."[1]

بهذه المعاني للأسلمة والاجتهاد، فإن الاجتهاد المعاصر الشمولي هو الأسلمة، والعكس صحيح أيضاً، وفي كلتا الحالتين فإن الاجتهاد المعاصر أو الأسلمة هما موقف من التراث والتعامل معه؛ لأنهما لا يستسلمان إلى حصر الاجتهاد في نطاق ضيق كما تم في الماضي، وأدت في النهاية إلى أن يعيش المسلمون في "أزمة هوية ووجود لن نخرج منها منتصرين إلا إذا أتحنا للإسلام أن يدير كل ناحية من نواحي الحياة إدارة: افعل واحكم."[2]

وفي المقال نفسه جعل الفاروقي مبدأ التوحيد الذي هو جوهر الإسلام منهجاً في التعامل مع التراث أيضاً، وليس عقيدة في وحدانية الخالق سبحانه وتعالى فقط. وقد تناول الفاروقي هذه الأفكار في نقده أيضاً لكيفية الاجتهاد في الماضي، فقد كانت "طرق الاجتهاد التي عرفها السلف المتأخر تقوم على التخريج والترجيح بين الآراء الفقهية في المذهب الواحد، أو تفريع المسائل؛

(١) المرجع السابق، ص١١.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

أي تطبيق مبادئ المذهب الواحد على المسائل الجديدة،... أو حتى الاستقلال بمذهب جديد وهو اجتهاد الأئمة الكبار، وهي بذلك طرق محدودة المنفعة، فإن أجدت في حل بعض المسائل كان اتباعها خيراً، إلا أن أهم مشكلات العصر الحديث لا تحل عن سبيل الاجتهاد المعروفة هذه؛ لأنها لا تصلح لها. وعدم الصلاحية لا يرجع هنا إلى نوعية الطرق، بل نوعية المشكلات التي يواجهها العصر الحديث."[1]

في هذا التحليل يصدر الفاروقي حكمه بأن طرق الاجتهاد القديمة محدودة المنفعة أولاً، وهذا حكم في التعامل مع التراث، ثم يصدر حكمه بعدم صلاحية هذه الطرق ثانياً، وهذا حكم ثانٍ في التعامل مع التراث أيضاً، وإن خفف من نقده إلى أن عدم الصلاحية لا يرجع إلى نوعية الطرق، بل إلى نوعية المشكلات التي يواجهها العصر الحديث، وهذا حكم في التعامل مع التراث ثالثاً، فهو يفيد أن مناهج التراث الاجتهادية لا تستطيع معالجة عصر غير عصرها الذي استنبطت فيه، وأن العصر الحديث بحاجة إلى طرق اجتهاد جديدة غير طرق الاجتهاد السلفية، وطرق الاجتهاد الحديث بحاجة إلى تأسيس جديد على الإسلام، "فالمطلوب اليوم تنظير القيم الإسلامية أو المبادئ الأولى."[2] والأساس هو التوحيد الذي بنى السلف حياتهم عليه، ونبني نحن حياتنا عليه؛ أي إن الأساس المشترك بيننا وبين السلف هو التوحيد، ولكننا لا نشترك معهم فيما فعلوه في التاريخ، فنحن غير ملزمين في أن نفعل ما فعلوا، ولا أن نأخذ به. يقول الفاروقي: "أما ما فعله السلف في التاريخ فهو مثلٌ نذكره، لنتعلم منه علاقة التجسيم بالمجسم ولنقنع أنفسنا بالمجسم، وهو أهم العنصرين، فنحببه إلى أنفسنا فنتأثر به، ثم نحتذي حذوه حتى نجسم فحوى الإسلام من جديد، وهذا ما أشار إليه ابن القيم عن أبي حنيفة، وأبي يوسف "لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلنا"."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٣.

وقد استند الفاروقي إلى رواية أخرى وهي "وخذ من حيث أخذوا"، وقال في السياق السابق نفسه:"هي الفحوى، وهي التوحيد الذي به وحده ندفع أذى المستغرب، ونقوّم الاعوجاج والخطأ في اجتهادنا"؛ أي بالعودة إلى الأصول الإسلامية من كتاب وسنة، وعدم الاعتماد فقط على التراث، والتقليد والسلفية، فالتعامل مع التوحيد على هذا النحو المباشر، هو نوع من التعامل مع التراث أيضاً، وهو منهج في الاجتهاد المباشر من الأصول الجذرية، وإذ إن هذه الدعوة في الاجتهاد المبشر من الأصول، تثير بعض المخاوف، وفيها الظن بالوقوع في مخاطر كبيرة، وهو ما عبّر عنه الفاروقي بعبارات لافتة للنظر، فتساءل: "أليس في هذا الاجتهاد الجذري المطلق خطر على الإسلام وأمته؟ أليس في العودة إلى التوحيد، ثم الصعود فيه إلى حقول الحياة والفكر حقلاً حقلاً مزالق قد تؤدي بنا وبتوحيدنا إلى الهاوية؟ وإذا كان هذا التحرك ضرورياً لحل مشكلات العصر، أليس هنالك من سبيل أقل خطراً وتهلكة؟"[1]

هذه الأسئلة المباشرة والقوية هي في صلب قضية التعامل مع التراث، ولذلك كان الفاروقي واضحاً في طرحها، وكذلك كان واضحاً في الإجابة عنها بثقة علمية، ومرجعية دينية معاً، فقال: "الاجتهاد بالمعنى الذي اصطنعناه هو أصل الحركة الإسلامية، فالعقل والقلب اللذان ينفعلان بالتوحيد، ويجعلانه المبدأ المحدد والمعين، والمسبب، والمؤكد، والمفضل، والمقدم والمؤخر لا خوف عليهما، فصاحبهما قوي في إيمانه قوة الصخر، غني في ثروته الفكرية كمن في يديه أُمُّ الكتاب، قادر على الإبداع، وخَلْقِ طرز جديدة للحياة، وهو أيضاً المسلم المضمون في اجتهاده وعمله؛ لأن التوحيد أضمن المبادئ الضامنة وتوجيهه خير وجهة."[2]

بعد هذه الإجابة الواثقة القاطعة بصحة وضرورة الإجابة على: كيف نجتهد؟ يدرك الفاروقي أن الخطر لا يمكن أن يأتي من الاجتهاد نفسه؛ لأن هذا النوع

(١) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

من الاجتهاد مضمون بالتوحيد، "وإنما يكمن الخطر في قدرة الإنسان المجتهد على حمل مبدأ التوحيد في استعداده الشخصي للانطلاق منه مع التمسك به،" فالخوف هو من عدم تمكن المجتهد الانطلاق من مبدأ التوحيد مع مواصلته التمسك به، لغير سبب، ولذا فإن الشرع عالج ذلك عن طريق الإجماع، فالإجماع هو الدواء الدافع لهذا الخطر، لأن المجتهد لن يكون وحيداً، وسوف يجد من يقوِّم له اجتهاده إنْ أخطأ.

وبالرغم من أخذ الفاروقي بمبدأ الإجماع حَلاًّ لما يمكن أن ينشأ من مخاطر عن طريق الاجتهاد المطلق المبني على التوحيد، إلا أنه لم يقبل مفهوم الإجماع في التراث الإسلامي أيضاً، فلم يقبل بمفهوم الإجماع عند الإمام أحمد بن حنبل، ولا عند الإمام داود الظاهري، ولا إجماع أهل المدينة، الذين عرّفوا الإجماع بأنه إجماع الصحابة أو إجماع الخلفاء الراشدين أو عصر من العصور فحسب، وسبب رفضه لتلك التعريفات هو أن مطلبنا لا يختص بالمسائل التي واجهها المسلمون السابقون فحسب، لأننا أمام مسائل جديدة صرفة، والسبب الثاني، وهو المهم في بحثنا؛ لأنه يتعلق بالموقف من التراث مباشرة وبصورة واضحة أيضاً:" هو أننا لا ننكر ولاءنا لهم، ولكننا نحدد هذا الولاء بأنه ولاء لمبادئهم أولاً وأخيراً، يقيناً منا بأن الولاء لغير المبادئ أي التجسيمات التي تحققت بموجب المبادئ تقليد غير مرغوب فيه، ومع هذا نحن نتقبله إن دعت الحاجة اليوم إلى التجسيمات نفسها، أما إذا كان الموقف جديداً فلا حق لتجسيمات السابقين علينا، إنما الحق علينا، كل الحق، لمبادئهم الأولى التي تجسمت في تجسيماتهم المعينة، وهذه المبادئ احتواها التوحيد."[1] ويخلص الفاروقي إلى تعريف الإجماع تعريفاً حياً أو حيوياً بأنه: "اتفاق جميع المجتهدين في عصر ما على حكم من الأحكام،" والجميل في هذا التعريف أنه جعله حكماً وفيصلاً في التعامل مع التراث، فعلّله بقوله: "ذلك أن الإجماع حجة متعلقة بالأشخاص،

(١) المرجع السابق، ص١٥.

والأشخاص لا يخرجون عن كونهم عناصر تاريخية؛ أي إنهم يعيشون في عصر من العصور."[1]

ولا ينهي الفاروقي هذه الورقة العلمية حول الاجتهاد والإجماع، إلا وهو يبدع مزيداً من المناهج، والأفكار، والخطط في التعامل مع التراث، ومن هذه الأفكار المبدعة تفريقه بين نوعين من الإجماع، فهو إذ يؤكد على أن الإجماع هو إجماع المجتهدين في عصرنا، فإنه يؤكد أيضاً، أن إجماعهم معصوم من الضلال، معتمداً على حديث النبي ﷺ بأن أمته لا تجتمع على ضلالة، ويقول: "ولكنّا نُيقِن أيضاً أن إجماع الأمة إجماع مجتهديها، وأن إجماعها على نوعين: أولهما إجماع المبادئ، أي فحوى الإسلام، وهذا أزلي، حجة على كل مسلم في شتى الأقطار والأزمان. والآخر: إجماع التجسيم، أو التطبيق، وهو إجماع مرتبط بالعصر الذي وقع فيه، له قيمته التعليمية، المثلية، دون أن تكون له القيمة المطلقة، الخاصة بإجماع المبادئ."[2]

إن مبدأ التفريق بين الإجماع المبدئي والإجماع التجسيمي يمثل قاعدة عامة في التعامل مع التراث والتراثية معاً، وهذه فكرة مبدعة، فكلا الإجماعين مطلوب، فإجماع المبادئ غير متعلق بالاجتهاد بل هو نتيجة التربية الإسلامية، فكل مسلم مكلف بتحقيقه، والدعوة إليه، وضمان استمراره من جيل إلى جيل، كما يقول الفاروقي، بينما إجماع التطبيق أو التجسيم فهو: "الذي يناط باجتهاد المجتهدين؛" أي إنه اجتهاد غير ملزم باجتهاد التراث، وغير مضطر لاتباعه إلا إذا قرر الاجتهاد الجديد ذلك، فالاجتهاد التجسيمي يجسم لعصر فقط، بل إن القاعدة التي أبدعها الفاروقي تقول: "وهو يوصلنا إلى أن مبدأ: إجماع التطبيق ملزم لنا وغير ملزم للأجيال اللاحقة، وبلزومه حالياً يضمن لنا صلاح تطبيقنا للتوحيد بوصفه فحوى الإسلام."[3] فالأجيال اللاحقة لها الحق في أن تنتج

---

(١) المرجع السابق، ص١٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٥.

إجماعها التطبيقي أيضاً، وبذلك لا تبقى سلطة لإجماع تطبيقي تراثي على جيل لاحق، وإذا لم يكن هناك سلطة لإجماع تطبيقي تراثي على جيل لاحق، فمن باب أولى أن لا يكون هناك سلطة لأي اجتهاد تراثي تطبيقي أيضاً، فإلغاء سلطة المسائل الاجتهادية الخلافية والفردية التراثية أولى من إلغاء سلطة الإجماع التطبيقي التراثي، ولا شك في أن هذه الفكرة هي قاعدة عامة في التعامل مع التراث عموماً، ولا ينهي الفاروقي دراسته القيمة حتى يبين العلاقة الحتمية بين الاجتهاد والإجماع، ليس فقط كطرفي الديناميكية في الإسلام، وإنما في التحذير من مخاطر انفراد الاجتهاد من غير إجماع، ومن مخاطر انفراد الإجماع من غير اجتهاد.

وبهذه القراءة الإبداعية للاجتهاد والإجماع وجد الفاروقي أن: "تعريفه للاجتهاد يطابق تعريفه للإجماع، ويكمل كلا التعريفين الآخر، وهكذا لا يستوي الاجتهاد إلا بالإجماع، كما أنه لا حاجة للإجماع ما لم يكن هناك اجتهاد، وأن الحياة البشرية لا تستوي إلا بالاثنين معاً، فإن انفرد الاجتهاد تفتّت الأمة إلى مجتهدين مبدعين في تطبيقاتهم، لا تلبث تجسيماتهم للمبادئ أن تطغى على المبادئ نفسها، وهذا هو الانتقال من التوحيد إلى غير التوحيد، وإن انفرد الإجماع تيبست الأمة، وجمدت، وتمادت في تقليدها للسلف إلى أن تمر بها الحياة فتندثر."[1]

ونذكّر بما أوردناه في بداية هذه القراءة لهذا المقال القيّم، من أن الفاروقي لم يكن يستعمل لفظ كلمة التراث فيما سبق من أقوال وأفكار، وإنما ذلك مما نفهمه ضمناً من أقواله وكلامه، وبعد كل ما أورده من أفكار قيّمة في التعامل في الاجتهادات السابقة ولو كانت إجماعاً تطبيقياً، فإنه استعمل كلمة التراث لفظاً في العبارة الآتية، فقال: "إذا صحّ أن تفهّمنا للمبادئ يصححه تراث الإسلام من نص قرآني، أو حديث نبوي شريف، أو رواية عن الصحابة، أو عن فقهاء

(١) المرجع السابق، ص١٦.

المسلمين وعلمائهم في شتى العصور السالفة، أو فعل أو سنة عن النبي ﷺ، أو عن صحابته ﷺ، أو عن أئمة المسلمين وجميع السلف، فلا يوجد ما يصحح تطبيقنا للمبادئ حالياً إلا إجماع المعاصرين من المسلمين."(١)

في هذا النص نجد أن كلمة التراث عند الفاروقي تشمل النص القرآني والحديث النبوي مع غيرها من الروايات عن الصحابة أو العلماء، وفي ذلك إشارة إلى أن الفاروقي حتى تلك المرحلة التي كتب فيها هذه المقالة لم يكن يتعامل مع التراث بوصفه إشكالية فكرية كما كان عند بعض المفكرين القوميين العرب، وبعبارة ربما أدق لم يكن ينظر إلى كلمة التراث كما ينظر إليها أولئك القوم من المفكرين العرب، بل نلمس احتراماً وتوقيراً لمصطلح التراث عنده، وما كان يعالجه في الأبحاث السابقة هو انغلاق على الماضي، والتمسك بالتقليد، وربما حتى هذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامي، وهو في نهاية العقد الثامن من القرن العشرين لم تكن إشكالية التراث قد تناولها على طريقة القوميين العرب، ولا فلاسفة الغرب، فكتابات الفاروقي كانت تعالج قضايا الاجتهاد الإسلامي وموقفه من التقليد، وهذه مسألة أصولية بحثها علماء الأصول قديماً وحديثاً، ولكن بحثه لها لم يكن بعيداً عن الأفكار التي تبحث العلاقة في التعامل مع التراث الإسلامي.

٢- مفهوم التراث في كتاب "أسلمة المعرفة"

يُعدّ كتاب "أسلمة المعرفة" تأليف إسماعيل راجي الفاروقي من أوائل الكتب التي أصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بوصفه يمثل المبادئ العامة، وخطة العمل للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يزال الكتاب يحتفظ بالمكانة نفسها حتى الآن، وقد طبع مراراً بتعديلات متلاحقة، ولعل هذه الطبعة من الكتاب التي هي تحت اسم "أسلمة المعرفة" هي الترجمة الأقرب لفكر الفاروقي وفلسفته، نظراً لأسبقيتها على غيرها من حيث التعديلات اللاحقة، ولعلها الطبعة

(١) المرجع السابق، ص١٦.

الوحيدة التي طبعت في حياة الفاروقي وقبل استشهاده، فقد صدرت هذه الطبعة عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، بينما كانت وفاة المؤلف في رمضان من عام ١٩٨٦م.

جاء في تمهيد هذه الطبعة قول الفاروقي: "يسعد أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدموا للعلماء المسلمين في أنحاء العالم هذه الهدية العزيزة، إنها دراسة حول "أسلمة المعرفة" يعتقدون أنها أنسب هدية يمكن أن تقدم في هذا العقد الأول من القرن الخامس عشر الهجري. إنها ثمرة بحثين حول الموضوع، أعدّهما رئيس هيئة الأمناء ومدير المعهد."[(١)] وقد وقع الفاروقي هذا الإهداء باسمه في ذي الحجة ١٤٠٢هـ.

في هذا الكتاب يبحث الفاروقي مجموعة قضايا جاءت مرقّمة وكأنها أقسام الكتاب، ثم مفصّلة بحسب الأحرف الأبجدية وأرقام فرعية عددية، فجاء في القسم الأول تحديد المشكلة التي يعاني منها العالم الإسلامي كله، وبدأ في التفريع الأول بالحديث عن اعتلال الأمة، وفي التفريع الثاني في الحديث عن الأعراض الرئيسة للمرض على الصعيد السياسي، والاقتصادي، والديني، والثقافي، وفي التفريع الثالث الحديث عن منبع الداء في نقطتين أساسيتين؛ الأولى في الوضع الراهن للتعليم في العالم الإسلامي، وفي النقطة الثانية في انعدام الرؤية.

وخلاصة القول في القسم الأول وفي اعتلال الأمة، أن الأمة الإسلامية تقف اليوم في مؤخّرة ركب الأمم، فهي على الصعيد السياسي مقسمة على نفسها، وعلى الصعيد الاقتصادي غير نامية ومتخلفة، وأما على الصعيد الثقافي والديني، فإن "انحطاط المسلمين الذي دام قروناً قد أدى إلى انتشار الأمية والجهل والخرافة بينهم، وهذه الشرور أدت بالمسلم العادي إلى أن "ينعم" بعقيدة قائمة على التقليد الأعمى، وأن يتجه نحو الحرفية والشكلية القانونية، أو أن يعبد روحه لشيخه، وهذا بدوره قد ربّى فيه غير قليل من الاستعداد للانهزام."[(٢)]

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. **أسلمة المعرفة**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

هذا من حيث الوضع الداخلي في العالم الإسلامي قبل الاحتكاك مع الخارج، ولكن عندما "فرض العالم الحديث نفسه عليه أصيب بالذعر نتيجة لضعفه العسكري، والسياسي، والاقتصادي.. فاتجه دون وعي منه إلى تقليد الغرب، أغراه بذلك نموذج التجربة الغربية الناجح وناصحوه من الغربيين أو المستغربين... والنتيجة أن قام في العالم الإسلامي نظام تعليمي يلقن القيم والمناهج الغربية، وسرعان ما بدأ يصب في نهر المجتمع أجيالاً من الخريجين الجاهلين بتراثهم الإسلامي، وقد صاحب هذا الجهل شك من حراس التراث؛ أعني "العلماء"، الذين كانوا حسنيي النية على الرغم من التراثية الجامدة أو الحرفية أو الشكلية القانونية أو الصوفية التي نزعوا إليها، وهكذا بدأت الفجوة تتسع بين صفوف الأمة لتقسمها ما بين دعاة للعلمانية والتغريب في جانب، ومناهضين للعلمنة من جانب آخر، وقد عنيت القوى الاستعمارية بالوضع، بحيث أصبحت الفئة الأولى هي صانعة القرار في المجتمع."[1]

في هذا المستوى من الحديث عن التراث يمكن القول بأن كلمة التراث عند الفاروقي مرادفة لكلمة الإسلام أو كلمة الدين، وأن الحديث عن التراث ظهر في نظره عند وجود التعليم الغربي وما أوجده أو فرضه من نظم تعليمية، وليس للحديث عن إشكالية فكرية داخلية بين المسلمين، فقال: "ليس هناك أدنى ريب في أن مركز الداء ومنبعه في هذه الأمة إنما هو النظام التعليمي السائد، إنه التربة الخصبة لتربية العلل، في المدارس والكليات تولد عملية تغريب النفس عن الإسلام: عن تراثه وأسلوبه،"[2] فالإسلام تراث وأسلوب.

ولذا فإن الفاروقي يتهم نظام التعليم الغربي بالعمل على القطيعة بين المسلم وتراثه أو دينه، فقال: "إن النظام التعليمي هو المعمل الذي يعجن ويشكل الشباب المسلم، وهناك يصاغ وعيهم في قالب هو صورة ممسوخة للغرب،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

وتفصم الرابطة بين المسلم وماضيه، وتوضع في وضع حرج؛ ورغبته الطبيعية في التطلع لمعرفة تراث أسلافه، ونتيجة للشكوك التي بثّها هذا النظام في أعماق وعيه تصاب بالتبلد؛ ورغبته في أن يقف مع أسلافه على أرض مشتركة، لينطلق منها نحو بعث للإسلام جديد، وملائم للعصر."(١)

والنتيجة من هذا الاضطراب في النظام التعليمي هو انعدام الرؤية الواضحة لدى المعلم والطالب المسلم معاً، فالنظام التعليمي العام هو الذي تفرضه الدولة، والدولة في العالم الإسلامي أخذت بالنظام التعليمي العلماني، وبيدها مقاليد الأمور، بحيث تملك أدوات التعليم المادية من مدارس، وكليات، وجامعات، ومختبرات، وكتب تعليمية وغيرها، وهي التي تعين المعلمين والخريجين في مؤسسات الدولة، بينما المراكز التقليدية التي تعلم الإسلام أو تتبنى أنظمته التعليمية فهي محصورة في أضيق نطاق، وكلا النظامين لا يملك رؤية واضحة في إحداث النهضة والتقدم؛ لأن الأول غريب عن واقعه، والثاني ضعيف في واقعه.

وإزاء هذه المعاناة لا بدّ من العلاج الواجب والمطلوب، ولا أمل حقيقي في بعث الأمة في نظر الفاروقي إلا بتجديد النظام التعليمي وإصلاح أخطائه، وذلك يتطلب إعادة تشكيل النظام التعليمي، بحيث تزول ثنائية النظام العلماني والنظام الإسلامي، فيجب أن يدمج النظامان ويتكاملا في نظام واحد، وأن يشبع بروح الإسلام؛ ليصبح جزءاً وظيفياً لا يتجزأ من برنامجه الفكري، ويجب أن لا يسمح للنظام الجديد أن يكون تقليداً للغرب، ولا أن يترك حراً يختط لنفسه أي طريق كان، ولتحقيق ذلك فإن "على المتخصصين من علماء المسلمين أن يتقنوا العلوم الحديثة كافة وأن يفهموها حق الفهم..، ويلي ذلك أن عليهم أن يدمجوا هذه المعارف الجديدة في بناء التراث الإسلامي، عن طريق الحذف، والتعديل، وإعادة التفسير لكل مكوناته وفقاً لما تمليه قيم الإسلام ونظرته للعالم."(٢)

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧.

والعبارة السابقة عبارة إشكالية، لأنها تتعامل مع التراث وكأنه من صنع الأحياء، فتدعو إلى بناء التراث الإسلامي بالمعارف الجديدة، وكأن المقصود بناء الفكر الإسلامي المعاصر أو بناء الثقافة الإسلامية الجديدة، هذا إذا لم يكن هناك خطأ في الترجمة، ولذا فقد عملت الطبعات التالية للكتاب إلى تعديل الفقرة السابقة لتصبح:"وعليهم بعد ذلك -المتخصصين من علماء المسلمين- دمج هذه المعرفة في البنية الأساسية للتراث الإسلامي، بعد عملية غربلة دقيقة يتم فيها حذف بعض عناصرها، وتصحيح، وتعديل، وإعادة تفسير البقية منها، بما ينسجم ويتماشى مع نظرة الإسلام العالمية من قيم ومفاهيم."(١)

وفي القسم الثالث من كتاب "أسلمة المعرفة" تحدث الفاروقي عن التصور المنهجي، وأثره على ضعف المسلمين، فكشف في البند الأول عن أسباب القصور في المنهجية التقليدية، وأن ذلك كان بسبب إغلاق باب الاجتهاد، وهو إذ أحسن الظن بالذين فعلوا ذلك بسبب حرصهم على الأمة، وهو أمر محتمل وراجح أيضاً، إلا أنه عزى أسباب ذلك الحرص لأسباب خارجية أولاً، ومتأخرة ثانياً، فجعل الحروب الصليبية، وغزو التتار بعدها هي السبب في السعي إلى إغلاق باب الاجتهاد، وأخّر زمن الإغلاق هذا إلى القرنين السادس والسابع، وبذلك أسدل الستار على الأسباب الداخلية لإغلاق باب الاجتهاد، والتي كانت زمنياً قبل ما ذكره بقرون. وأهمية ذلك في بحثنا هذا أن الفاروقي وحتى هذه اللحظة من كتابه "أسلمة المعرفة" لم يربط بين بداية الضعف والمنهجية التراثية، التي أخذت بها السلطات السياسية، والعلمية، بوصفها منهجية تعليمية وحيدة منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، وزادت بعده بشكل متفاقم، وليس في نظرة الفاروقي غضاضة؛ لأن ذلك يعبر عن وجهات نظر وقراءات مختلفة لأسباب الضعف، ونقطة نشوئه ومراحل توسعه، وتحوله إلى داء بدل الدواء.

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. كتاب **قضايا إسلامية معاصرة**، تحرير: عبد الحميد أبو سليمان، الكتاب الحادي عشر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٦٦.

وفي القسم الثالث من كتاب "أسلمة المعرفة" تحدث الفاروقي عن المبادئ الإسلامية للمنهجية الإسلامية، وجعل أساس ذلك وحدانية الله سبحانه وتعالى، ثم وحدة الخلق، ووحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية. وبعد ذلك جاء في خطة العمل إلى الخطوات الضرورية المؤدية إلى أسلمة المعرفة، فجعلها في نقاط؛ الأولى: هي التمكن من العلوم الحديثة، والثانية: استعراض العلوم، والخطوة الثالثة: التمكن من التراث في المختارات، والخطوة الرابعة: التمكن من التراث في التحليل، والخطوة الخامسة: تحديد ملاءمة الإسلام للعلوم، والخطوة السادسة: تقويم نقدي للعلوم الحديثة، والخطوة السابعة: تقويم نقدي للتراث الإسلامي، ويلي بعدها خمس خطوات أخرى. وما نعنى به في هذه الخطوات هي التي تتحدث عن التراث، وكيفية التعامل معه.

في الخطوات السابقة نجد ثلاث خطوات لها صلة بالتراث، خطوتان تقومان على التمكن من التراث في اختيار المطلوب منه، وفي تحليله للإفادة منه في أسلمة المعرفة، وعندما جاء الحديث عن تقويم التراث الإسلامي ونقده في الخطوة السابعة، فرّق الفاروقي بين نوعين من التراث في عملية بيان واقع التراث، فقال: "نعني بالتراث القرآن الكريم الذي هو كلام الله سبحانه وتعالى وسنة النبي ﷺ؛"[1] أي إن القرآن والسنة النبوية هما النوع الأول من التراث في نظر الفاروقي، والنوع الثاني هو: فهم المسلم لهذين المصدرين، أي فهم المسلمين للقرآن الكريم، والسنة النبوية.

والفارق بينهما في نظر الفاروقي أن النوع الأول وهو القرآن الكريم والسنة النبوية: "ليسا موضعاً للنقد أو التقويم،" وعلّة ذلك أن "الطبيعة الإلهية للقرآن، والمعيارية للسنة فوق كل تساؤل، أما فهم المسلم لهذين المصدرين فليس كذلك، بل إنه يخضع للتعديل والنقد في ضوء المبادئ التي يقدمها هذان

---

(١) انظر:
- الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٩٩.
- الفاروقي، **كتاب قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، ص١٢٤.

المصدران الوحييان."[1] فالفارق عنده في كيفية التعامل مع القرآن والسنة، وليس في تحديد ما هو تراث وما ليس بتراث، أي في الجانب الإجرائي وليس الموضوعي كما سبق بيانه، ولعل السبب في ذلك هو أن الفاروقي صاحب مشروع فكري نهضوي، وليس مفكراً أو فيلسوفاً خيالياً، فحديثه عن التراث كان بدوافع عملية وليست تنظيرية فقط.

إن الدارس لفلسفة الفاروقي في التعامل مع التراث ينبغي أن يتذكر أن حديث الفاروقي عن التراث ليس معزولاً عن مشروعه في أسلمة المعرفة، ولا معزولاً عن مشروعه في النهضة الإسلامية المنشودة، ولكن إدخاله للقرآن والسنة النبوية في التراث لم يكن صواباً أولاً، ولا يوافق فيه ثانياً، لما سبق بيانه في تعريف التراث لغة واصطلاحاً، ولعل ما دفعه إلى ذلك التزامه بالنزعة العلمية الأكاديمية التي تعلمها وعلمها، وصنّف بها كتبه الأولى في الغرب، وقد لا يخلو ذلك من تأثر بطبيعة التراث، ومحدداته في الثقافة الغربية، التي برز فيها في دراساته في مقارنة الأديان، والملل، والنحل لأديان أهل الكتاب وغيرهم، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من بعض كتبه في هذا المجال.

٣- التراث في كتاب أطلس الحضارة الإسلامية

كتاب أطلس الحضارة الإسلامية هو خاتمة كتبه، فقد اغتيل الشهيد الفاروقي وزوجته المشاركة له بالتأليف، والكتاب في المطبعة ولم يره مؤلفاه، حتى قيل إن الكتاب ولد يتيم الأبوين. ويتسم الكتاب بأنه يجلي فلسفة الفاروقي في مسألة التراث بشكل واضح ومنهجي أيضاً، ولعل الاغتيال أو الكتاب أو كليهما يوضحان أن الفاروقي كان يعاني من مواجهات صعبة مع الباحثين الغربيين، في تحاملهم على الإسلام والقرآن والسنة، وقد شكى من عدم تفريقهما بين الإسلام ومكوناته التاريخية التي نصفها بالتراث الإسلامي.

---

(١) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص١٠٠.

توصل الفاروقي في كتابه أطلس الحضارة الإسلامية مع زوجته لمياء رحمهما الله، إلى أن الإسلام يتميز عن مكوناته التاريخية من تجليات الفكر والفعل والتعبير، وذلك أنه في كتابه أطلس الحضارة درس الإسلام دراسة موضوعية أكثر من دراسته له دراسة إجرائية، وهي التي قدمها في كتابه "أسلمة المعرفة" كما سبق بيانه.

أطلق الفاروقي على دراسته الموضوعية وصف الدراسة الظاهراتية، وهي طريقة في دراسة الأديان والإسلام: "التي تتطلب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفاً، كما يدع صورة الجوهر الذهنية تنسق المعلومات أمام الفهم فتعزز مصداقيتها بها."[(1)]

وميزة هذه الطريقة في الدراسة أنها تتجاوز مثالب الطريقة الغربية في دراسة الثقافة والحضارة الإسلامية من اقتصارها على الناحية المكانية والإقليمية، كما تتجاوز مثالب الطريقة الشرقية التي درست الثقافة والحضارة الإسلامية بالطريقة الزمنية التاريخية، ويرى الفاروقي أن كلتا الطريقتين قد أهملتا جوهر الحضارة الإسلامية المنبثق من الإسلام نفسه، مما اضطره في كتابه أطلس الحضارة إلى التفريق بين الإسلام وتراثه أولاً، فهذا من لوازم الطريقة الظاهراتية، بل ذهب الفاروقي أبعد من ذلك، وعاب على الباحثين الغربيين الذين لا يميزون بين الإسلام وتراثه في دراستهم للحضارة والتاريخ الإسلامي، إما لعدم أخذهم بالطريقة الظاهراتية في دراسة الإسلام وحضارته، وإما بسبب الرواسب العدائية عندهم، فقال:

"وكان البحث في الإسلام وقفاً على دارسيه الغربيين الذين يبدو أنهم لم يسمعوا بالظاهراتية قط. فهم يجدون في التوقف الذي تتطلبه الظاهراتية ما يبدو لهم مطلباً مستحيلاً، ذلك المبدأ الذي يفرض تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم

(1) الفاروقي، إسماعيل راجي. والفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٢٦.

وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة أخرى وفي استخلاص معانيها. ومع أن المستشرقين استخدموا هذه الطريقة في تحقيق مخطوطات قديمة، أو التعرف إلى العاديات أو الأعمال الفنية ووصفها، فإنهم لم يبرهنوا على قدرتهم على التوقف عند تفسير الدين والثقافة في الإسلام، فالتزامهم بالعرقية المعرفية، أو مفهومهم عن الواقع كما تفرضه العرقية، يحملهم على قبول الإقليمية مذهباً في فهم التاريخ. ثم إن ما يدعى بالطريقة العلمية، التي لا تعد صحيحاً إلا ما كان محسوساً أو مادياً أو كمياً، أو ما يتناوله القياس من المعطيات، تربطهم إلى الصورة الظاهرة، وتعميهم عن الجوهر الذي تصوره الظواهر. وهم إذ يدرسون ديانات وثقافات أخرى، نجدهم في شك دائم في كل شيء، قيمياً كان أم شاملاً، حاسبين حقائق كهذه أموراً نسبية، بل شخصية. وأخيراً، فإن الميراث العريق من العداوة والمواجهة بين الإسلام والغرب، مما ورثه هؤلاء المؤلفون، يشكل عائقاً آخر بوجه الموضوعية في التعامل مع حقائق الإسلام.

ومن ناحية أخرى، فإن المؤلفين المسلمين لديهم حساسية طبيعية نحو قيم الإسلام، ولكنهم لم يبدأوا بعد الإفصاح تماماً عن العلاقة بين جوهر الإسلام والظواهر التي رسخت وجوده في التاريخ. وما يفترض من إدراك وفهم لذلك الجوهر عند القارئ المسلم يدفعهم إلى تجاوز الحاجة إلى التحليل، ويحدو بهم إلى التوجه نحو وصف الظواهر أو تقويمها، أو الاثنين معاً، دون تبيان ماهية علاقتها بالمواد موضوع البحث.

إلى جانب ذلك نجد في كتابات كثير من المؤلفين خلطاً بين الإسلام والمسلمين، ويفهم أمثال هؤلاء المؤلفين تراث المسلمين في الفكر والعمل والتعبير على أنه من مكونات الإسلام نفسه، تماماً كما ينظرون إلى المسيحية، واليهودية على أنهما لا تزيدان إلا قليلاً على تراثهما التاريخي، فحقيقة أن الإسلام يختلف عن تاريخيه مسألة لا تسترعي انتباههم، لأنها تتعارض مع ما يعرفون عن تاريخ المسيحية، واليهودية. فالتمييز بين الإسلام وتاريخه يبدو

لذلك معارضا لافتراضاتهم التجريبية واتجاههم الذهني. ويبدو أنهم لا يدركون أن الإسلام خلافاً للمسيحية، واليهودية، قد ولد مكتملاً؛ مكتملاً في رؤية نبيه، مكتملاً في الوحي القرآني الذي تلقاه، ومكتملاً في السنة التي يمثلها. وليس هذا بقول أحد من البشر، بل هو نص قرآني ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩﴾﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٤﴾﴾ [المائدة: ٤]، ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [البقرة: ١٣٢] لذلك فهو وحي من الله.

والقول بأن الإسلام دين الله المكتمل الأول لا يجعله متماثلاً مع تاريخ المسلمين أياً كان، فهو المثل الأعلى الذي يسعى إليه جميع المسلمين، ويجب أن يعرفوا به ومن خلاله، لذا فإن الموضوعية الحقة تتطلب النظر إلى الإسلام على أنه جوهر ذلك التاريخ ومعياره ومقياسه."[1]

فالفاروقي يبين الفرق بين الإسلام، واليهودية، والمسيحية من ناحية مهمة، وهي أن هناك فرقاً وتمييزاً واضحاً بين الإسلام، وهو وحي منزل مكتمل من عند الله تعالى، ومكوناته التاريخية المكانية والتاريخية؛ أي إن هناك فرقاً واضحاً بين الإسلام وتراثه. ويَعدّ الفاروقي كتابَه أطلس الحضارة من أولى المحاولات التي تبني أفكارها على هذا التمايز، وذلك بفضل أخذه بالطريقة الظاهراتية في الدراسة، فقال: "وهذا الكتاب -أطلس الحضارة الإسلامية- بداية في ذلك الاتجاه، فالبحث في الإسلام وحضارته مسألة مناسبة وجديدة في آن معاً، فهي لا تهمل العلاقة بين المكونات الحضارية والإسلام، ولكنها في الوقت نفسه لا تساوي بين الإسلام ومكوناته التاريخية."[2]

(١) المرجع السابق، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧.

٤- قراءة الفاروقي لكيفية التعامل مع التراث في مشاريع الإصلاح الفكري الغربية

بعد دراسة مفهوم التراث في مؤلفات الفاروقي، وكيفية التعامل معه في مشروعه الإصلاحي، قد يكون من المفيد أن نطلع على قراءة مختصرة قام بها الفاروقي في بعض كتبه، لكيفية التعامل مع التراث في مشاريع الإصلاح الغربية، وبالتحديد مشاريع الإصلاح الفكري التي قام بها المسيحيون واليهود، وهذه القراءة ليست من باب المقارنة بين الأديان، وإنما من باب معرفة تقويم الفاروقي لكيفية التعامل مع التراث في المشاريع الإصلاحية الأخرى.

من كتب الفاروقي الفكرية كتابه "أصول الصهيونية في الدين اليهودي"، الذي طبعه عام ١٩٦٣م، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها على طلبة معهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة، والكتاب في أصله للحديث عن "الصهيونية بوصفها حركة دينية - فكرية أو تمدنية شاملة، تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من أداء رسالته، وتتفهم هذه الرسالة بوصفها تملكاً لأرض الميعاد، وقهراً لجيرانها الأعداء، وتركيزاً لسلطة العالم الروحية والحضارية والفكرية في صهيون،"(١) وليس بوصفها حركة سياسية عملت على جمع اليهود في فلسطين لتأسيس دولة يهودية فيها تدين بالدين اليهودي؛ أي إن الفاروقي وبالرغم مما أحدثته الحركة الصهيونية من تغيرات سياسية على أرض فلسطين، وعلى الشعب الفلسطيني وهو واحد منه، إلا أنه يدرس الصهيونية في هذا الكتاب بوصفها حركة انبعاث وإحياء لليهود في التاريخ والحاضر، وهي بهذا المعنى قد لا تختلف عن المشاريع الانبعاثية أو الإحيائية أو التجديدية التي عرفها العالم الإسلامي منذ أواسط القرن التاسع عشر، ولذا فإن تفكيره في الحركة الصهيونية بوصفها فكرة ومبدأ للنهضة اليهودية قد أخذ حيزاً كبيراً من دراسته الفكرية في هذا الكتاب.

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، منشورات جامعة الدول العربية، ١٩٦٤م، ص٧.

وكان مما اكتشفه الفاروقي في هذه دراسته للحركة الفكرية اليهودية، أن علماء التوراة تمكنوا في منتصف القرن التاسع عشر من تأكيد ما جاء في القرآن الكريم، بأن أحبار اليهود تلاعبوا في كتابهم المقدس وحرفوه، وتوصلوا إلى أن الدين اليهودي مر في أكثر من تطور أو تحريف، وهو ما يمكن الخلوص إليه بأن ما بين أيدي اليهود اليوم من كتب وعقائد هي تراث يهودي، وليست وحياً إلهياً كما أنزل على نبي الله موسى عليه السلام.[1]

والفاروقي يرى أن هذه الفكرة هي بداية نقد الكتاب المقدس، وعنها تفرعت العلوم النقدية جميعاً،[2] وهو -من حيث يريد أن يقول أو لا يريد- يرجع العلوم النقدية الأوروبية بداية إلى نقد الكتاب المقدس، ويرجع هذه إلى القرآن الكريم؛ أي أنه يرجع العلوم النقدية جميعاً إلى القرآن الكريم، وبذلك يمكن القول إن الفاروقي، وهو يؤكد على هذه الفكرة، يهدف إلى إمكانية تبني النظرة النقدية للتراث الإسلامي طالما أن فكرة النقد هي فكرة إسلامية أولاً، وطالما أن التراث الذي يدعو إلى نقده هو اجتهاد بشري، وليس وحياً من عند الله تعالى؛ أي إن أساس تبنيه للمنهج النقدي ليس على أساس أن المنهج النقدي هو منهج غربي خالص، وإنما بحكم أنه منهج إسلامي في أصله،[3] وإنْ لم يعمل المسلمون في الماضي على تطوير هذا المنهج النقدي، ولم يستعملوه في دراسة التاريخ القديم لإثبات مصداقية القرآن الكريم بمعلوماته التاريخية على الأقل.

٥- كيفية التعامل مع التراث في مشاريع الإصلاح الفكري اليهودي

ومن ناحية أخرى أدّت به دراسته للملل المعاصرة في الدين اليهودي إلى معرفة تجربة إنسانية مهمة في إشكالية التعامل والتفاعل مع التراث، وهي التجربة

---

(١) المرجع السابق، ص٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٤٦.

اليهودية. فقد واجه اليهود إشكالية التراث والدين اليهودي مع ظهور حركات التنوير والتحرر الأوروبي؛ إذ تشكّل على إثر هذه التجربة اليهودية ثلاث ملل يهودية هي: حركة الإصلاح، والأرثوذكسية، والسلفية اليهودية المحافظة.[1] ونعتقد أن الفاروقي قد توقف عندها ملياً، وتفكّر فيها كثيراً، وأنها كانت من القضايا التي كانت تشغل فكره دائماً، بحكم أن العالم الإسلامي يمر بمرحلة مشابهة بين الإصلاحيين، والتقليديين، والمحافظين في البلاد العربية والإسلامية، فقد واجه المسلمون سؤال التحدي الحداثي كما واجهه اليهود وهم في أوروبا، عندما دخلت أوروبا عصر التنوير، والحرية، والتحرر، والحقوق الإنسانية والعلمانية، بعد أن فُرض على اليهود أن يعيشوا عصر الجيتو والانغلاق الديني في العصور الوسطى.

لقد كان سؤال التحدي التراثي اليهودي هو: "كيف لليهودي الاحتفاظ بمكاسب التحرر دون التطويح بالأمة اليهودية والدين اليهودي؟ أو كيف لليهودي المتحرر أن يتفهم ولاءه لأمته ولتراثه القانوني والروحي؟ هذا هو ما يحاول مفكرو اليهود الإجابة عنه في العصر الحديث، وهو السؤال الذي انقسم اليهود في الإجابة عنه إلى ملل ثلاث: الملة الإصلاحية، والأمة الأرثوذكسية، والملة المحافظة."[2]

أ- كيفية التعامل مع التراث في مشروع الملة الإصلاحية اليهودية:

يرى الفاروقي أن الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦م)، كان من أعظم من تأثروا بأيديولوجية عصره؛ أي بالتفتح والعقلانية، وقد استطاع أن يحيي التراث الغربي، والتراث اليهودي معاً، ولذلك "فإن أول ما تطرق لذهنه أنه طالما أنه هو استطاع أن يحيي التراثين ويعرفهما حق المعرفة، فلمَ لا يقدم

(١) الفاروقي، إسماعيل. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨م، ص٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

اليهود على درس مواضيع هذا العصر، والتقدم بأنفسهم، ودينهم إلى الأمام؟"[1] ورأى الفاروقي أن مندلسون كرس جهوده لهذا الهدف.

ب- كيفية التعامل مع التراث في الملة الأرثوذوكسية اليهودية:

تحدث الفاروقي عن منهجية الحاخام شمشون رفائيل هرش (١٨٠٨-١٨٨٨م)، الذي كان العدو الأول للحركة الإصلاحية اليهودية؛ إذ ينادي (هرش) بالمحافظة على أكثر ما يمكن المحافظة عليه من الدين اليهودي، بشرط أن توجد له معانٍ تتلاءم مع العصر الحديث.[2]

يقول الفاروقي إن (هرش) بالرغم من كونه رائد الأرثوذوكسية اليهودية في القرن التاسع عشر، إلا أنه "جعل التعليم في مدرسته تعليماً دينياً وعلمانياً. وتصور (هرش) واجب العصر هو بناء علاقة جديدة بين التوراة وحضارة القرن التاسع عشر، وهذا التصور لا يختلف عن تصور الإصلاحيين في شيء، وكل ما في الأمر أن (هرش) لا يوافق الإصلاحيين فيما بنوه من علاقات معينة، فبينما اتخذ الإصلاحيون أفكار الحضارة المعاصرة وقيمها معياراً، ثم قاسوا بها التوراة وأحكامها، فتقبلوا بعضها ونقضوا بعضها الآخر، فإن (هرش) أراد أن يتخذ التوراة معياراً، ثم يقيس بها أفكار الحضارة المعاصرة وقيمها، ورأيه أن أفكار التوراة وقيمها خالدة، بينما أفكار الحضارة المعاصرة وقيمها وقتية، ولا بدّ لها من التغيير.

لقد عدّ الإصلاحيون الحضارة الأوروبية أعلى مرحلة من مراحل التقدم البشري، ورأوا أن على الدين اليهودي إما أن يتفق معها أو يموت، أما (هرش) فقد رأى أن اتفاق الدين اليهودي مع الحضارة الأوروبية هو أيضاً موت محقق، وعليه ارتأى أن الحل الأكثر عدلاً والأنجح والأصدق هو أن نأخذ قيم التوراة الخالدة مقياساً نقيس بها صلاحية القرن التاسع عشر.[3] وبذلك فالمدرسة

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص٧٣.

الأرثوذكسية اليهودية تعلي قيم الدين اليهودي، وتجعلها هي الأصل الذي يقاس عليها. وبناء عليه، فهي تدعو إلى تقديس التراث.

ت- كيفية التعامل مع التراث في الملة المحافظة اليهودية:

تحدث الفاروقي عن مفكري الملة اليهودية المحافظة، الذين وضعوا شرطين للإصلاح اليهودي هما: إجماع الأمة والعلم،[1] وكان من أبرز رواد الملة المحافظة الحاخام زكريا فرانكل (١٨٠١-١٨٧٥م)، وقال الفاروقي: "رأى المفكرون المحافظون في أمريكا أن التراث الأدبي والديني الضخم لإسرائيل ليس إلا إنتاجا ثقافياً، حصل خلال نشوء الأمة اليهودية، وتطورها، وارتقائها في مختلف الأزمنة والأمكنة. وهم لم يرضوا عن محاولة الإصلاحيين، لقطع هذا التراث الضخم مرة واحدة، ولا عن محاولة الأورثوذوكس، لتقديس وتطبيق كل ما حواه هذا التراث. وكما فعل فرانكل، هم تفهموا هذا التراث بوصفه نتاجاً للروح اليهودية في الوقفات التي اتخذتها هذه الروح حيال الأزمات التاريخية التي جابهتها. وآمنوا كما آمن فرانكل، بأن الدراسة العلمية لهذا التاريخ يمكنها أن تجلي القيم التي استهدف الأسلاف تحقيقها عن طريق هذا التراث، وأنه من ثمّ يمكن لهذا الجيل فعل ما فعله أولئك الأسلاف."[2]

وفي هذه القراءة قد يثار سؤال عن تأثر الفاروقي بالمنهجية الفلسفية الأوروبية عامة، واليهودية خاصة كما عند الفيلسوف مندلسون في الجمع بين التراثين، من أجل توحيد نظامي التعليم، النظام الغربي العلماني والعربي الإسلامي،[3] ومن أجل التقدم بقومه ودينهم إلى الأمام؟ ولعل في الحديث عن منهجية الفاروقي العلمية إجابة وافية عن ذلك.

---

(١) المرجع السابق، ص٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص٩٦.

(٣) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٣٨.

٦- منهجية الفاروقي العلمية

اطلع الفاروقي على هذه التجارب التاريخية في الإصلاح الفكري، وكيفية التعامل مع التراث فيها، ولم يكن ليقلد واحدة منها، وهو صاحب المنهجية العلمية في دراسة دور التراث في حركات الإصلاح في الأديان والملل والنحل الأخرى، ونحن هنا نذكّر بأن قراءة الفاروقي لمشاريع الإصلاح الأخرى كانت وفق منهجية علمية، بيّنها الفاروقي نفسه؛ إذ قال: "يجب توفر ثلاثة شروط لفهم معتقد ما. وأول تلك الشروط: "التوقف"؛ أي تعطيل أو تحييد جميع ما لدى الباحث من أصناف المقولات الدينية، والأخلاقية، والثقافية، فعلى المرء ألا يُنزل المواد الدينية أية مقولة لم تصدر عنها، وأن يتجنب الحكم على تلك المواد. كما يجب أن يخصص الجهد في المقام الأول نحو فهمها، لا للحكم لها أو عليها.

والشرط الثاني: هو الانفتاح العاطفي، أو تقبّل ما تقرره المواد موضوع البحث. فالمعطيات الدينية "مواد حية" يتم إدراكها عن طريق ما تفرضه على القدرات العاطفية لدى المتلقي، ولا تتأتى المعرفة بها إلا عن طريق التأمل بتلك الخبرة المفروضة. والمعطيات الدينية لا تفصح عن نفسها، شأن جميع الكائنات الحية، ولا تكشف عن مكنونها إلا لمستمع متعاطف.

والشرط الثالث: هو الخبرة، أو الألفة السابقة مع المواد الدينية، وما يصاحبها من مودة من نوع ما تسبغه القيم الدينية على رجال الدين، مثل هذه الخبرة تسهل الانفتاح العاطفي، وتكاد تكون دوماً شرطاً مسبقاً له. ويصدق هذا بشكل خاص إذا كانت الخبرة في حدود تراث ديني تتشابه نظرته إلى العالم وأخلاقيته مع تلك المعطيات موضوع البحث."[1]

بهذه العقلية العلمية قرأ الفاروقي مشاريع الإصلاح الأخرى، وتبيّن كيفية التعامل مع التراث فيها، واستطاع بسعة ثقافته، وعمق تفكيره أن يشرع في التفكير

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨٩.

بواقع أمته، وسبل الخروج من الأزمات التي تعاني منها. وإن إقامة الفاروقي في الولايات المتحدة الأمريكية ودراسته وتدريسه في جامعاتها أخذ قسطاً كبيراً من مجمل حياته العلمية والبحثية منذ أواخر عقد الأربعينات، والخمسينات، والستينات، والسبعينات من القرن الماضي، وهذا أكسبه ثقافة حضارية واسعة في كيفية بناء الأمم، وتطورها، وتفاعلها مع تراثها، وثقافتها الماضية والمعاصرة.

لقد أدرك المفكرون العرب ومنهم الفاروقي أن الأمة وهي تبحث عن المشروع الإصلاحي الإسلامي النهضوي، لا سيما بعد هزيمة عام ١٩٦٧م، وجدت نفسها مرة أخرى تقف أمام إشكالية التراث الإسلامي، ماذا تأخذ منه وماذا تترك. وكان يرى أن المسلمين متفاوتون في التعامل مع التراث، وإن كانوا متفقين على الإسلام بوصفه ديناً، وأن من المسلمين من يحاول أن يعيد أو يستأنف الحياة الإسلامية في قوالبها التاريخية التقليدية، سواء بمذاهبه الفقهية أو بحركاته الصوفية أو بتياراته السلفية المتشددة، أو بهياكله السياسية التاريخية في الخلافة، والسلطنة، والإمارة، والحسبة وغيرها، وربما بنظرة تكاد تقارب تقديس التراث. وسعى آخرون إلى ما يشبه القطيعة مع التراث بحجة الإصلاح والمعاصرة والعلمانية. بينما كانت النظرة الوسطية تسعى إلى النظرة النقدية للتراث، بالمعنى العقلاني المنهجي لفكرة النقد، أو ما يمكن أن يطلق عليه بالنقد الإيجابي، وهو الذي مهّد له من قبل كما بيّنا.

خاتمة:

لقد كان تشخيص الفاروقي للأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية دقيقاً وعميقاً، ومدركاً لسر تقدم الغرب، ومجالات تفوقه، ومكامن قوته المعرفية والعلمية والمادية، ومكامن ضعفه، وعنصريته وانحلاله وانهياره، فكانت كتاباته الإسلامية الأولى في كشف مكامن القوة في الإسلام، وفي رأيه أن ذلك لن يعود بقراءة الإسلام قراءة تراثية تقليدية؛[1] أي بفهمه فقط كما فهمه السلف،

---

(١) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٥٥.

وإنما بتقديم قراءة إسلامية جديدة تنتفع من علوم العصر، ولا سيما من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة؛ إذ تستعمل هذه العلوم بوصفها أدوات معرفية ومناهج علمية في فهم الإسلام، فكان مشروعه الفكري الإسلامي يجمع بين أصول الإسلام مصدراً وقيماً، وأصول الغرب أدوات منهجية، فيما أطلق عليه بمشروع إسلامية المعرفة، تمييزاً عن باقي المشاريع التي اتخذت لنفسها مصادر أخرى أو مناهج أخرى.

بداية كان مفهومه في التعامل مع التراث، والحرية في التعامل مع بعض جوانبه قائماً على الحرية العلمية في انطلاق الاجتهاد الشمولي المعاصر، بدل إغلاق باب الاجتهاد، وبدل الانغلاق على الاجتهاد السلفي التراثي وتقليده، فكان نقده موجهاً للتقليد المعطل للقدرات المعرفية والعقلية العلمية لعلماء المسلمين، وأعلن أن لا خيار أمام الأمة من دخول معترك الاجتهاد الشمولي، ومصاحبته لنوعي الإجماع المبادئي والتطبيقي، وأن مفتاح الحركة للأمة هو حرية الإجماع التطبيقي في العمل المتواصل، وعدم الجمود عليه، وإلا جمدت الأمة واندثرت، فقوة الأمة في مشروعها الإصلاحي هو في الجمع بين الاجتهاد الشمولي، والإجماع على المبادئ. وأما الإجماع التطبيقي المعتبر فهو إجماع المجتهدين المعاصرين بأشخاصهم، دون أن يقيدوا أنفسهم بالإجماع التطبيقي التجسيمي التراثي، ولا أن يفرضوا على الأجيال اللاحقة اجتهادهم التطبيقي أيضاً، وهذا مبدأ عام في التعامل مع التراث الإسلامي في مجالاته وأنواعه كافة.

في ظل المشروع الإسلامي العام المعاصر قدّم الفاروقي رؤيته للتراث الإسلامي، وهو أمام تجارب عالمية في التعامل مع التراث، سواء في المشروع النهضوي الأوروبي والأمريكي الذي تقاطع مع تراثه، أو في المشروع اليهودي الصهيوني الذي استنهض تراثه ونهض به، أو المشروع القومي العربي الذي تجاهل تراثه، وإن تغنى ببعض رجالاته وفصوله، فكانت للفاروقي رؤية منهجية في التعامل مع التراث، قائمة على الاحترام والافتخار به، والتعلم منه والبناء

عليه، فالمعرفة التفصيلية بالتراث دعامة أساسية في خطوات العمل والإنجاز المطلوب.

وعلى العموم لا يكتمل فهم المشروع الإصلاحي لأي مفكر إلا بمعرفة موقفة من التراث وكيفية التعامل معه، وقد وضّح الفاروقي موقفه من التراث وكيفية التعامل معه في أغلب مقالاته وكتبه، واستطاع تقديم رؤية مبدعة في حينها. والأمة اليوم وبعد ثورات الربيع العربي، أكثر حاجة للإفادة منها؛ لأنَّ الأزمات المتلاحقة التي تمر بها الأمة الإسلامية تطرح أسئلة عملية ملحة حول نوعية الفكر الإسلامي القادر على الإسهام في معالجة هذه الأزمات، هل هو فكر يختص بمشكلات الماضي، أو هو فكر حضاري متجدد يتعامل مع المستجدات بكفاءة واقتدار. ولعل في الرجوع إلى كتابات الفاروقي ونتاجات إسلامية المعرفة ما يفيدنا في بلورة نظرة علمية منهجية في التعامل مع هذه النوازل.

إن القارئ لكتب الفاروقي يجد، فيما توصل إليه الفاروقي من أفكار حول التعامل مع التراث، مناهج علمية تفيد العاملين في مشروع الإصلاح العربي والإسلامي المعاصر، فقد كان الفاروقي مفكراً ومجدداً متمكناً في فكره ومنهجيته وغايته، ومستشرفاً للمستقبل، حتى إنه توقع أن يشهد القرن المقبل؛ أي القرن الحادي والعشرون "التمرد المصحوب بالثورة الحقيقية وبالتحديد عودة إلى المنظور السلفي وإعادة صياغتها بما يتلاءم والقرن المقبل."[1] ولو قدر له أن يعيش بضع سنين أخرى لما توقف في مشروعه عند حدود المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهذه دعوة باتخاذ المشروع الفاروقي مشروعاً إنسانياً في حوار الأديان والحضارات، فضلاً عن الإفادة من منهجيته في كيفية التقريب بين الأصالة والمعاصرة.

---

(١) الفاروقي، **الإسلام في القرن المقبل**، مرجع سابق، ص١٨.

الفصل الثالث

نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي

إدهام محمد حنش[1]

مقدمة:

يمكن القول ابتداء بأنَّ الدراسات المتعلقة بفلسفة الجمال الإسلامية هي دراسات حديثة من الناحيتين التاريخية والمعرفية، فمن الناحية التاريخية: ظهرت مثل هذه الدراسات في صحبة أو في ثنايا أو في أعقاب الدراسات الاستشراقية المتخصصة لما عرف بالفن الإسلامي. وكانت دراسات هذا الفن بدورها دراساتٍ حديثة من الناحيتين التاريخية والمعرفية أيضاً؛ إذ نشأت، بوضوح، في حدود القرن التاسع عشر الميلادي. أما من الناحية المعرفية، فغالباً ما يبدو هذان النوعان من الدراسات مندمجين في سياق واحد من التحولات الفكرية الاستشراقية التي جعلت من المجال المعرفي لمثل هذه الدراسات اختراعاً ثقافياً غربياً في الرؤية، والمفهوم، والمنهج، والنظرية الخارجة من ما يمكن تسميته بعلم الجمال الاستشراقي، الذي صار العصبَ المعرفي المحركَ لأغلب موضوعات الجمال والفن في الفضاء الثقافي الإسلامي الحديث والمعاصر.

وربما أدى قيام هذه الحداثة التاريخية، والمعرفية الغربية للفن الإسلامي على عدد من الآراء والنظريات الإشكالية في الرؤية والمفهوم والمنهج، والمتناقضة أحياناً في التقريرات والأحكام التاريخية، والفلسفية، والنقدية...، إلى استجابات مختلفة بين القبول الإيجابي، ورد الفعل السلبي في الأوساط الثقافية الإسلامية، التي راحت تنشغل كثيراً بهذا المجال المعرفي الجديد، بل البكر نوعاً ما، وتدور

(١) عميد كلية العمارة والفنون الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن. البريد الإلكتروني: .idham_61@yahoo.com

علمياً ومنهجياً حول ما يمكن أن نسميه الإشكالية الاستشراقية لنظرية الفن الإسلامي.

وتتمثل هذه الإشكالية في التناقض المعرفي الذي افترضته الدراسات الاستشراقية بين الواقع الحضاري والتاريخي للفن الإسلامي الذي يمتد على أربعة عشر قرناً من الزمان، وينتشر في أكثر من نصف المعمورة على أقل تقدير، ويتفاعل مع أغلب الفنون، والثقافات، والحضارات الإنسانية من جهة، وحقيقته العلمية الأصيلة في فلسفة الجمال ونظرية الفن من جهة أخرى. ويسود الاعتقاد لدى كثير من دارسي هذا الفن الإسلامي؛ المستشرقين وغير المستشرقين، بوجود ما يشبه انفصام الشخصية المعرفية في بنية هذا الفن بين النظرية والتطبيق؛ إذ يتمثل هذا الانفصام المعرفي في أنَّ الفن الإسلامي هو محض واقع تاريخي مكتشف من الآثار والأعمال، والبقايا المعمارية والفنية المتمثلة في مبانٍ ومصنوعات، ومخطوطات، وتحف وغير ذلك، وصلت إلينا من غير أن يكون لها نظرية جمالية في العمارة والفن؛ أي إنَّ الفن الإسلامي قد وصل "دون فلسفته أو أخبار فنانيه، ودون شرح لتقنياته وأساليبه."[1]

وإذ يسوّغ بعض دارسي هذا الفن ذلك بأن "الحضارة العربية الإسلامية لم تشعر بحاجة إلى إفراز خطاب نظري منهجي حول الجمال، يمكن أن نفيد منه في بحث الأسس الجمالية للفن الإسلامي،"[2] فإن الاعتقاد بانعدام وجود أو غياب النظرية الفنية في التراث الفكري العربي والإسلامي، ربما هو الذي أدى إلى إنتاج عدد من الإشكاليات المعرفية المتعلقة بالفن الإسلامي، على صعيد الرؤية، والمفهوم، والهوية وغيرها مما يتعلق بنظريته الفنية، وعلى صعيد وجوده

(١) حسني، إيناس. **أثر الفن الإسلامي على التصوير في عصر النهضة**، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٢. انظر أيضاً:
- داغر، شربل. **الفن والشرق**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٤م، ج١، ص٧٢.

(٢) اللواتي، علي. **نحو نظرية للجمالية الإسلامية**، ضمن: **الفن العربي الإسلامي**، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط١، ١٩٨٢م، ص١٥١.

الحضاري أيضاً، بسبب ما صار إليه الفن الإسلامي العريق في تاريخه موضوعاً للبحث العلمي، والنظر النقدي، والتفلسف الجمالي الحديث والمعاصر، وهو لا يزال كذلك.

ويمكن القول بأن عدداً من تلك الإشكاليات برزت من خلال كثرة التنظيرات الفلسفية والنقدية الغربية، التي فسّرت الظاهرة الفنية الإسلامية، وبأنَّ الاستجابات المعرفية الإسلامية لهذه التنظيرات وإشكالياتها قد تباينت بين اتجاهين عامين رئيسين:

الأول: تبنّي الصناعة الاستشراقية لتاريخ الفن الإسلامي وتقريراتها في نظريته الجمالية، كما هو الحال لدى بعض مؤرخي هذا الفن ودراسيه من العرب والمسلمين الذين منهم على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور محمد زكي حسن (توفي ١٩٥٧م) الذيساير المستشرقين كثيراً في مسألة الأصول والمصادر والتأثيرات الأجنبية للفن الإسلامي،[1] والدكتور عبد الرحمن بدوي (توفي ٢٠٠٢م) الذي ينفي وجود الفنِّ الإسلامي، بسبب ما ادعاه من التناقض بين فلسفة الفنِّ الذاتية، وروح الإسلام الموضوعية.[2]

أما الاتجاه الثاني، فقد حاول دراسة النتاج العلمي الاستشراقي المتعلق بالفن الإسلامي، واشتغل على نقده معرفياً ومنهجياً لدحض آرائه الخاطئة

---

(١) يعد زكي محمد حسن من أوائل المؤرخين العرب المعاصرين وأبرزهم من حيث التوسع وغزارة الإنتاج الفكري الخاص بدراسة الفنون الإسلامية. كان عضواً في المجمع العلمي المصري، وعمل مديراً لدار الآثار، ودرس المواد العلمية المتعلقة بالآثار والفنون الإسلامية في بعض الجامعات العربية والأجنبية كالقاهرة وبغداد وباريس وغيرها. ومن كتبه في الموضوع:
- حسن، زكي محمد. **في الفنون الإسلامية**، مصر: مطبعة الاعتماد، د.ت.

(٢) عبد الرحمن بدوي هو أحد أبرز الفلاسفة العرب في القرن العشرين من حيث الرؤية في فلسفته الخاصة بالزمان الوجودي، وهو أغزرهم إنتاجاً معرفياً؛ إذ تربو كتبه على المئة والخمسين كتاباً بين تأليف وترجمة وتحقيق. ومن كتبه في الموضوع:
- بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة العربية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٤٠م، ص٧.

والمغرضة من جهة، والعمل العلمي الجاد لتأصيل نظرية الفن الإسلامي من جهة أخرى. ولعل من أبرز من يمثل هذا الاتجاه من المؤرخين والمفكرين العرب والمسلمين، على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور أحمد فكري (توفي ١٩٧٦م) الذي انشغل كثيراً بتفنيد الأطروحات الاستشراقية حول عدم أصالة الفن الإسلامي، وبالعمل العلمي الجاد والرصين على بيان أصالة هذا الفن على مستوى النظرية العربية الخاصة، والتطبيقات الإسلامية العامة.[١] والدكتور إسماعيل الفاروقي (توفي ١٩٨٦م) الذي اشتغل على الأسلمة المعرفية لعلم الجمال أساساً لتأصيل نظرية الفن الإسلامي على حقيقة ما كان الأمر التاريخي عليه علمياً وحضارياً، من أن فلسفة الجمال الإسلامية هي الخلفية المعرفية للفن الإسلامي.

ومن هنا، تعمل هذه المقاربة البحثية على دراسة نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي. ويعدّ هذا العمل مهمّاً وضرورياً، تستدعيه أهمية الموضوع الجمالي والفني الإسلامي أوّلاً وقبل كل شيء، ومن ثم تتطلبه أهمية مساهمة هذا المفكر الإسلامي، وتأثير إضافته المعرفية الكبيرة في التأصيل التاريخي، والفلسفي، والديني لنظرية الفن الإسلامي، التي هي الهدف الرئيس لهذه المقاربة البحثية؛ إذ ستحاول استقراء الجهود العلمية والأعمال الفكرية لإسماعيل الفاروقي، المتعلقة بفلسفة الجمال الإسلامية بعامة، وبنظرية الفن الإسلامية بخاصة ما أمكننا إلى ذلك سبيلا.

إنَّ مشروع الفاروقي المعرفي المتعلق بأسلمة علم الجمال، وتأصيل نظرية الفن الإسلامي، لم يحظَ بدراسات سابقة كثيرة ومتخصصة، على الرغم من قيام

---

(١) أحمد فكري عالم كبير في الآثار والفنون الإسلامية، كان له فضل كبير في بناء جيل من الباحثين في هذا المجال من خلال تأسيسه أول قسم أكاديمي لدراسته في الجامعة المصرية عام ١٩٤٤. يُعرَف بأنه صاحب الآراء العلمية المبتكرة والمصحح الجريء لأخطاء كبار علماء الغرب المتخصصين في الآثار والعمارة والفنون الإسلامية. ومن كتبه:
- فكري، أحمد. **المدخل الى مساجد القاهرة ومدارسها**، مصر: دار المعارف، ط١، ١٩٦٥م، ج١، ص٣١.

عدد من الدراسات السابقة العامة بمناقشة رؤيته الإصلاحية ومشروعه المعرفي العام،[1] وعلى الرغم من قيام بعض الدراسات السابقة الخاصة بدراسة العلاقة بين الإسلام والفن في فكر الفاروقي، كما هو الحال في دراسة الباحثة الدكتورة وفاء إبراهيم التي قدّمت بها لترجمتها لبعض أعمال الفاروقي الفكرية حول هذه العلاقة.[2]

ولا شك في أن هذه الدراسات السابقة، تعين في إضاءة جوانب مهمة من موضوع هذه المقاربة البحثية، التي ستحاول أن تنهض بدراسة الفكر الإصلاحي لإسماعيل الفاروقي المتعلق بعلم الفن الاسلامي على نحو أكثر عمقاً، وشمولاً لطبيعة النظرية الفنية الإسلامية.

أولاً: نظرية الفن الإسلامي: المفهوم والإشكالية

قد تعني النظرية، في حدها الأدنى، رؤية منظمة منهجياً بمجموعة من المفاهيم، والعلاقات، والتحولات التي تعمل على تفسير ظاهرة معينة بهدف تكوين معرفة موضوعاتية thematic حول طبيعتها البنيوية، والصفاتية، والوظيفية. وتمثل النظرية بصفة عامة أساساً من أسس العلم الضرورية، ومبادئه الحدية، وإجراءاته المنطقية، لكنها بصفة خاصة تمثل العلم النظري المجرد المتعلق بالأدب والفن من أركان المعرفة الإنسانية وجوانبها الإبداعية، فكانت (نظرية الأدب) هي أقرب ما تكون إلى (علم الأدب) من حيث المفهوم والدلالة والطبيعة

---

(١) منها على سبيل المثال لا الحصر دراسة:
- حافظ، فاطمة. "إسماعيل راجي الفاروقي: قراءة في الرؤية الإصلاحية والمشروع المعرفي"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٣١، يونيو ٢٠٠٩م.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. **الإسلام والفن**، ترجمة وتقديم: وفاء إبراهيم، القاهرة: دار غريب، ط١، ١٩٩٩م. وقد قدم الدكتور أسامة عدنان عيد الغنميين إلى المؤتمر العلمي الدولي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الاسلامي بالتعاون مع كل من جامعة اليرموك وجامعة العلوم الاسلامية العالمية حول (إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر) في الأردن- عمّان: ٢٧-٢٨ ذو الحجة ١٤٣٢هـ/٢٣-٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١م، بحثاً بعنوان **(الإسلام والفن في رأي الدكتور إسماعيل الفاروقي.. الأسس والمظاهر)**.

المعرفية، والأمر نفسه ينطبق تمثيلاً على (علم الفن) بما يسمى (النظرية الفنية) التي هي المادة المعرفية لعلم الجمال. وإذا ما نقلنا هذا الحديث كله إلى الدائرة المعرفية للفن الإسلامي... فإن نظرية هذا الفن تعني، على العموم، تلك الآراء ووجهات النظر والرؤى والتفسيرات التي قدمها دارسو الظاهرة الفنية الإسلامية بكل مظاهرها، ومفاهيمها، وعلاقاتها، وتحولاتها، فضلاً عن طبيعتها البنيوية والصفاتية والوظيفية.

ويمكن القول بأن ما نطلق عليه (علم الفن الإسلامي) قد خرج لأول مرة من رحم الدراسات التاريخية والتوثيقية التي أعدت لتكون (أدلة) تعريفية وإرشادية لمجموعات الفن الإسلامي في بعض المتاحف العالمية، فقد كان الكتاب الشامل الذي ألفه المؤرخ م. س. ديماند[1] M. S. Demand بعنوان: Handbook of Mohammedan Decorative Arts،[2] وصدرت طبعته الأولى في عام ١٩٣٠م، ليكون دليل متحف المتروبوليتان،[3] أول الأدبيات الاستشراقية التي عرضت لما يمكن أن نعده بياناً أولياً لنظرية الفن الإسلامي التزيينية Decorative Theory التي تَعُدّ الفن الإسلامي، بكل أجناسه وأساليبه وصوره وأشكاله، (زخرفة)[4] وظيفتها

---

(١) من كبار العلماء المتخصصين في تاريخ الفنون الإسلامية. له دراسات ورحلات وتجارب عميقة مع الفنون الاسلامية. وقد توطدت علاقته بهذه الفنون على مدى أكثر من ربع قرن من خلال ما كان يشغله من وظيفة أمين مجموعات الشرق الأدنى في متحف الميتروبوليتان؛ إذ توجد أكبر مجموعات الفنون الإسلامية في العالم عدداً، وأكثرها تنوعاً وقيمة وإبداعاً.

(٢) ترجم هذا الكتاب من قبل الأستاذ أحمد محمد عيسى بعنوان: **الفنون الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٥٤م.

(٣) هو متحف فنون يقع في سنترال بارك في نيويورك، أسس عام ١٨٧٠م، ويُعدّ من أشهر وأضخم متاحف العالم. يحتوى على آثار من جميع الحضارات، وهو يفوق اللوفر في باريس بمراحل من حيث الضخامة.

(٤) كثيراً ما ترجم لفظ الـ Decoration حرفياً إلى لفظ الزخرفة، ولكن المقصود بهذا اللفظ في المعنى: تزيين السطوح، الخارجية والداخلية. وربما أدت هذه الترجمة إلى التباس معنى الزينة وتداخلها مع لفظ Ornamentation الذي هو: فن الزخرفة، ومع لفظ Illumination الذي هو: فنُّ التذهيب.

الأساسية: ملء الفراغ[1] وتزيين المكان. وتعنى هذه النظرية بمباديء (الزخرفة) الهندسية وعلاقاتها التصميمية، وتقنياتها الفنية، وخصائصها الأسلوبية، وطبيعتها التجريدية في الشكل وفي المضمون، فضلاً عن عناصرها المعرفية المتمثلة في كل ما يمت إلى الفن الإسلامي من الأجناس الإبداعية كالخط العربي، والتوريق وغيرهما.

وربما كان هذا أمراً طبيعياً في سياق الاكتشاف الغربي لمواد الفن الإسلامي المختلفة، واقتنائها في المتاحف، وتصنيفها في عداد التحف الأثرية الطريفة Antiquities، ومن ثمّ يمكن عدّ موضوعها الأساس جزءاً لا يتجزأ من علم الآثار Archaeology الذي كان هو المجال المعرفي الأول لدراسة هذا الفن دراسة أثرية، لا تعبأ بفلسفته الجمالية بقدر ما تعبأ بقيمته التاريخية والحضارية، فجاءت أغلب توصلات هذه الدراسة الآثارية والتاريخية سلبية تقوم، باختصار، على (نظرية الفراغ): فراغ البيئة الثقافية العربية/ البدوية الأولى الحاضنة لهذا الفن من المظاهر الاعتبارية للعمارة والفن،[2] وعلى نظرية وصف الفن الإسلامي فناً (انتخابياً)[3] ناشئاً حضارياً حتمياً عن الفنون السابقة، كالفن الفارسي، والفن الروماني، والفن القبطي وغيرها من فنون (الشعوب المغلوبة) وفنانيها الذين كانوا هم المبدعين الحقيقيين لنشأة الفن الإسلامي، وتطوره التاريخي المرتبط بالأسباب والعوامل السياسية والاقتصادية أكثر من ارتباطه بالأسباب والعوامل

---

(١) أصبحت نظرية كراهية الفراغ والفزع منه من خصائص الفن الاسلامي التي تتداولها الدراسات العربية والأجنبية على حد سواء، دون مراجعة نقدية جادة لحقيقتها الواقعية في ثقافة الإنسان العربي، ولحقيقتها المعرفية في علم النفس الإسلامي، بوصف أن هذه النظرية تدخل في سياق التفسير النفسي لظاهرة ملء الفراغ في التصوير الإسلامي بأنها تعبير عما أسماه بعض المستشرقين: عقدة الفزع من الفراغ. انظر:

- البهنسي، عفيف. "عقدة الفزع من الفراغ في الفنون الاسلامية"، **مجلة الكتب وجهات نظر**، القاهرة، عدد١٦، مايو ٢٠٠٠م، ص٤٨.

(٢) فكري، **المدخل الى مساجد القاهرة ومدارسها**، مرجع سابق، ص١٠.

(٣) حتي، فيليب، وزملاؤه. **تاريخ العرب**، بيروت: دار الكشاف، ط١١، ٢٠٠٢م، ص٤٩٤.

الفكرية والثقافية التي يمكن أن تؤسس لأصالة هذا الفن من الناحيتين: المعرفية/ النظرية، والإبداعية/ الإنتاجية.

وقد نشأت نظرية الفن الإسلامي نشأة متواضعة وخجولة في ظل التصريح بجمالية الفن الإسلامي، البادية في قراءة الآثار أو المستخلصة منها، والظاهرة كذلك في الأعمال، والمصنوعات، والتحف الفنية الإسلامية، وتحليلها النقدي. ونجد مثل هذا الاتجاه المعرفي، بصورة خاصة، في عدد من الدراسات الاستشراقية، التاريخية والوصفية، المتعلقة بما يمكن أن نسميه: متحفيات الفن الإسلامي من هذه الآثار والأعمال والمصنوعات الإسلامية.

وقد نمت هذه النظرية من خلال محاولات استكشاف هذه الجمالية بخاصة، والجمالية الإسلامية بعامة، في النصوص والآثار، والمؤلفات والمصنفات العربية والإسلامية، فضلاً عن نصوص المرجعية المعرفية الإسلامية المتمثلة في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف. وقد نجد مثل هذا الاتجاه بشكل أكبر وأكثر اندفاعاً في المحاولات البحثية، العربية والإسلامية، الرامية إلى تأسيس ما يكاد يغلب على تسميته (علم الجمال الإسلامي) على نحوٍ من الخصوصية المعرفية التي سارت في اتجاهين رئيسين:

الأول: ينطلق من مباديء علم الآثار ومناهجه الحفرية والتوثيقية والوصفية، ويدور في دراسته حول مجموعات هذا الفن التي غالباً ما تؤول إلى المتاحف، فتم لذلك عدّ هذه الدراسة التاريخية جزءاً من علم الآثار وعلم المتاحف Museumlogy.

أما الاتجاه الثاني: فينطلق من دراسة الأسس الفلسفية والجمالية لهذا الفن، ويسعى إلى بناء نظريته الخاصة والمستقلة في ضوء المنظور الجمالي الإسلامي، ويمكن أن يطلق على هذه الدراسة النقدية: نظرية الفن الاسلامي.

ولقد تفاعل هذا الاتجاهان في الصيرورة المعرفية للفن الإسلامي؛ إذ عدّ، أول الأمر، فناً متحفياً أكثر منه فناً حيوياً أصيلاً قابلاً للدراسة العلمية القائمة على

الجمالية، وتحليل فلسفته ومقوماته التشكيلية، وخصوصيته الإبداعية؛ إذ كثيراً ما انشغلت هذه الدراسات الغربية ذات الطابع الآثاري، والتاريخي بأصول هذا الفن المفترضة لدى أغلب المستشرقين في الفنون الأخرى: الساسانية، والبيزنطية، والقبطية، وغيرها إلى حد ما.

ولكن هذه الدراسات عملت، في ما بعد، على وصف الموروث الفني الإسلامي وتصنيفه في ضوء الوعي الجمالي الغربي الذي يَعُدُّ العمارة، والنحت والتصوير في طليعة الفنون الإنسانية، فجرى مثلاً التركيز الاستشراقي على دراسة العمارة الإسلامية والرسم الإسلامي أكثر من دراسة غيرهما من الفنون الإسلامية الأخرى، مثل فنِّ الخطِّ مثلاً، وأطلق هؤلاء الدارسون نظرياتهم الفكرية، والفلسفية، والاجتماعية حول الفن الإسلامي على أساس واحد من هذين الفنين، حتى أصبح موضوع الرسم مثلاً، عند كثير من المستشرقين، تقريباً، بمثابة النواة المعرفية أو المحور الفكري الذي تحوم حوله نظرية الفن الإسلامي بطبعتها الغربية التي ربما ساهمت، الى حد ما، في تشكيل الصنيع المعرفي المبكر لعلم الجمال الإسلامي.

ولعل من أبرز ما انطبعت عليه هذه الرؤية الثقافية الغربية لنظرية الفن الإسلامي، على مستوى الرؤية: سكونيتها التاريخية المستندة إلى آثارية هذا الفن ومتحفيته التي تجعله فناً بلا نظرية. وعلى مستوى المنهج: التزام المنهج التجريبي empirical المرتبط بعلم الجمال الغربي الذي يعنى بالقيمة الحسية المادية للجمال أكثر من قيمه الأخرى؛ الروحية، والأخلاقية، والرمزية وما شاكل ذلك. وعلى مستوى الإنتاج: قدم علم الجمال الاستشراقي المتأثر بالوضعية الغربية، وبالمنهج التجريبي قراءة معرفية خارجية لتفسير الفن الاسلامي، تفسيرات نظرية مختلفة: تاريخية تتعلق بأصوله ومصادره الحضارية، ونقدية تتعلق بطبيعة هذا الفن وخصائصه الجمالية، ووظيفته الاجتماعية وتأثيراته الثقافية وغير ذلك من النظريات العامة والخاصة أو الرئيسة والفرعية، التي من أبرزها على سبيل المثال

لا الحصر: (النظرية الرمزية) للفن الإسلامي التي يؤكد تيتوس بيركهارت Titus Burckhardt، بوصفه عميد هذا الاتجاه، في كتابه الموسوم: (فن الإسلام.. اللغة والمعنى)،[1] على القيمة الرمزية لهذا الفن، بوصفه أحد الفنون المقدسة في ضوء التفسير الفلسفي، والتأويل الصوفي، القائم على مبدأ العلاقة الحميمة بين العرض والجوهر، أو الظاهر والباطن، أو الشكل والمضمون؛ أي: الطبيعة وما وراء الطبيعة. وغالباً ما تتميز هذه النظرية عن باقي النظريات الرمزية الأخرى في الأدب والفن باسم (الرمزية الحقانية) بوصف أن هذا الفن المقدس يجرد الصور والأشكال من مظهرها الخارجي، معتمداً على روحها الداخلية المتمثلة في هندستها الطبيعية المقدسة أو الفاضلة التي ترمز إلى الحقيقة المطلقة التي هي (الله) سبحانه وتعالى.

ثانياً: تأصيل نظرية الفن الإسلامي: الرؤية والمنهج

لقد أحدثت هذه المعرفة الاستشراقية حول الفن الإسلامي بعامَّة، ونظريته الجمالية بخاصَّة، تأثيراً واضحاً في الثقافة العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة، تمثلت مظاهره في العناية بواقع هذا الفن، ودراسته من النواحي التاريخية، والحضارية، والفلسفية، والوظيفية وغيرها من المجالات النظرية التي غالباً ما تعلقت معرفياً بالواقع الغربي الحديث لنظرية الفن الإسلامي على مستويات: المفهوم والمصطلح، والرؤية والمنهج، فضلاً عن حدوده المعرفية التي تراوحت نقدياً بين الأدب والفن من أركان الإبداع والمعرفة الإنسانية.

---

(١) Burckhardt, Titus. *Art of Islam; Language and Meaning*, London: World of Islam Festival Publishing Company, 1979.

وتيتوس بيركهارت (١٩٠٨-١٩٨٤م) هو الباحث السويسري الأصل المتخصص في الحكمة الإسلامية وتجلياتها الجمالية في الفنون والعمارة والصنائع الإسلامية. عاش في المغرب، فتعلم العربية وأسلم وحج وسمى نفسه الحاج إبراهيم عز الدين. وهو أول وأبرز دارسي الفن الإسلامي الذين عملوا على تبيان المعنى الماورائي لهذا الفن من خلال الكشف عن روح الفن الإسلامي وحكمته.

ولعل ما يمكن أن يقال بشأن هذا الواقع المعرفي الغربي لنظرية الفن الإسلامي هو أن هذا الواقع صار بديلاً معرفياً مفترضاً لنظرية هذا الفن شبه الغائبة من المعرفة الإسلامية، كما هو الاعتقاد الاستشراقي عند بعض مؤرخي هذا الفن والباحثين فيه. وربما توسع هذا الاعتقاد الى غياب النظرية الجمالية الإسلامية أصلاً.[1]

ولعلَّ ما يمكن أن يقال بشأن ذلك كله أيضاً هو أنه ربما كانت تلك المعرفة الاستشراقية دافعاً فعلياً قوياً أنتج ردَّ فعل مساوياً له في القوة، ومعاكساً له في اتجاه التأكيد على وجود علم الجمال الإسلامي أساساً ومنطلقاً لنظرية الفن الإسلامي؛ إذ راح بعض الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين يحاولون استكشاف معالم هذا العلم، وصناعة هذه النظرية بمواد التراث الفكري والفلسفي العربي والإسلامي من خلال قراءة الموضوع الجمالي والفني في هذا التراث بعين ليست استشراقية، وأنّما تعمل على تأصيل نظرية الفن الإسلامي في ضوء علم الجمال الإسلامي.

ولعلَّ من أبرز الملحوظات على تلك القراءات أو المحاولات التأصيلية: أن نقطة الانطلاق المنهجية الأولى فيها تمثلت في الموازنة المفهومية لعلم الجمال بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية، من خلال إنشاء معنى أو دلالة أوسع لهذا المفهوم، بعيد نسبياً عن معنى Aesthetics المحدد في دراسة الجمال الفني، ومفارق -نوعاً ما- لرؤية الجماليين الأستطيقيين الذين اكتفوا بالنظر فيها "إلى الجمال على أنه الهدف الوحيد للفن"[2] الذي هو الـ(art) تحديداً. وقد صار هذا الاتجاه البعيد في وضع أسس أخرى، غير الفن، تتصل بالفكر الإسلامي لمعنى

---

(1) إذ قلما نجد في الدراسات الجمالية الحديثة ما يشيد بعلم الجمال الإسلامي، بل قلما نجد ما يشير حتى إلى أن هناك علماً إسلامياً للجمال. ينظر على سبيل المثال لا الحصر:
- توفيق، سعيد. **تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي**، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٣م.

(2) ستيس، ولتر. **معنى الجمال: نظرية في الأستطيقا**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م، ص٩٤.

الجمالية الأوسع ودلالتها الكلية على الكون، والحياة، والإنسان... هو الاتجاه العام في تعريف الجمالية الإسلامية: "تخصص من تخصصات العلوم الإنسانية التي تعنى بدراسة الجمال من حيث هو مفهوم في الوجود، ومن حيث هو تجربة فنية في الحياة الإنسانية، والجمالية. إذن هو علم يبحث في معنى الجمال من حيث مفهومه، وماهيته، ومقاييسه، ومقاصده. والجمالية في الشيء تعني أنَّ الجمال فيه حقيقة جوهرية، وغاية مقصدية، فما وجد إلا ليكون جميلاً."(1)

ويبدو مثل الإنشاء العربي الإسلامي الجديد لمفهوم الجمالية في معناه ودلالته الأوسع أكثر ارتباطاً بالمفهوم العام للجمال من أي ارتباط آخر، ودون تقييد بالمفهوم العلمي المحدد لعلم الجمال بوصفه ترجمة لمصطلح Aesthetics بالمفهوم الفلسفي المعاصر، فهذا المفهوم العام للجمالية يقوم على دراسة الجمال في الأشياء، بالمفهوم المطلق للشيء، كل شيء، مادي أو معنوي، طبيعي أو صناعي، تقليدي أو إبداعي، أدبي أو فني... فإنه يتضح في رفقة هذا المفهوم العام للجمالية وفي سياقه الدلالي: خصوصية جمالية كل شيء من تلكم الأشياء، ومن ثمّ تعدد جمالياتها بعدد هذه الأشياء، لا سيما أنّ هذا المفهوم العام للجمالية يبدو توفيقياً، أو تلفيقياً، أو ازدواجياً، في ما بين مفاهيم (الجمالية التشكيلية: الإستطيقا) و(الجمالية الأدبية: البويطيقا)، وتطبيقاتهما في مجالي الفن والأدب بخاصة، على اعتبار أن مصطلح الجمالية هذا قد استعمل في الأدب الحديث للدلالة على أن "الجمال هو القيمة الأولى للنص، وأنه لا عبرة بما لم يبن َعلى ذلك؛ إذ الوظيفة الأولى للنص هي أن يكون جميلاً."(2)

ومن هنا، ظل مفهوم (الجمالية الإسلامية) إشكالية معرفية واضحة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، بسبب ازدواجية مفهوم (الجمالية) هذا،

(1) الأنصاري، فريد. "مفهوم الجمالية بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية"، **مجلة حراء**، إستانبول، السنة1، عدد1، 2005م، ص22.

(2) عروي، محمد إقبال. **جمالية الأدب الإسلامي**، الدار البيضاء: المكتبة السلفية، ط1، 1986م، ص94.

في الدلالة على دراسة كل من الأدب والفن، وبسبب "ما تثيره هذه العبارة من مشكلات منشؤها تشعب مفهوم (الجمالية) في ذاته، وتنوع مظاهر التفكير الجمالي، وتعدد النظريات الجمالية، وتفرع تطبيقاتها. ومما يزيد الأمر تعقيداً إلحاق صفة (الإسلامية) باصطلاح ينتمي إلى المجال الثقافي الغربي، ويعدّ ظهوره متأخراً حتى بالنسبة إلى ذلك المجال كله."[1]

ولا تزال هذه الإشكالية تلازم القراءات العربية والإسلامية الهادفة من الناحية المنهجية -على الأقل- إلى التمييز بين المستويات أو المجالات المعرفية، الأدبية والفنية وغيرها لعلم الجمال، والباحثة عن متن عربي إسلامي مناسب لأن يمثل النظريات الفلسفية والفنية والنقدية، وغير المكونة للجمالية الإسلامية، بالعودة إلى المحيط الإسلامي لهذا الموضوع وتراثه الفكري المؤسس للمفهوم الذي تنطلق منه، ولكيفية توجيهه معرفياً ومنهجياً ونقدياً في بناء المصطلح الجمالي الإسلامي الذي يمكن أن تتبناه محاولات (تأصيل) هذا المتن الإسلامي لعلم الجمال، أو لبيان الأسس الجمالية للفن الإسلامي، عبر قراءة موضوعية هادئة وهادفة إلى استكشاف واستجلاء واستنباط الرؤية أو النظرية الجمالية الإسلامية المستقلة عن الرؤية أو النظرية الجمالية الغربية، أياً كانت طبيعتها الفلسفية. وقد تكون هذه المحاولات حاجة لسد الفراغ المعرفي، مثلما هي ضرورة فكرية وعلمية ومنهجية قائمة في السياق المعرفي الإسلامي للجمال بوصفه إحدى القيم العليا في الوجود، وفي المعرفة، والإبداع الإنساني.

الأمر الذي يمكن القول معه بأن كثيراً من محاولات التأصيل، وقراءاته العربية الإسلامية المعاصرة حاولت أن تنأى بنفسها عن هذا الاتجاه العام والشمولي في بحث الظاهرة الجمالية الإسلامية، إلى اتجاه بناء مفهوم أكثر دقة ومناسبة لنظرية الفن الاسلامي داخل الإطار المعرفي العام لعلم الجمال، بوصفه مجالاً معرفياً، فلسفياً ونقدياً، عاماً وإنسانياً، يتعامل مع الظاهرة

(١) اللواتي، **نحو نظرية للجمالية الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٥١.

الجمالية حيثما كانت في المكان والزمان. ولكنه يمكن أن يتخصص بدراستها في فضاء معرفي واجتماعي معين من التطبيق والخصوصية؛ إذ إن عمومية علم الجمال الوارفة في المعرفة الإنسانية هي الوجه الآخر لخصوصيات النظريات والتطبيقات الجمالية في مختلف المجالات المعرفية والفضاءات الاجتماعية والبنى الثقافية للوعي الإنساني الذي قد يتحرك تطبيقاً في مجال معرفي معين، أو في فضاء اجتماعي خاص، أو في بنية ثقافية مستقلة عن سواها في الموضوع الجمالي الذي تتحدد خصوصيته النظرية والتطبيقية في الرؤية والمنهج، مثلما تتحدد في المفهوم والمصطلح؛ إذ إن هذه النقاط الأربعة تكاد تكون هي المحاور المعرفية الأساسية لأية عملية تأصيل معرفية لنظرية الفن الاسلامي بوصفها "الجمالية التطبيقية أو الخاصة، فنستعمل عبارة الجمالية الإسلامية في دراسة مختلف الأشكال الفنية التي شهدتها حضارة الإسلام، بوصفها ظواهر خاصة في المكان والزمان."(١)

إنَّ البحث التأصيلي لنظرية الفن الاسلامي ينبغي أن يجري داخل المعرفة الجمالية الإسلامية، وبنيتها العلمية الخاصة، وأن يتمثَّل بتطبيقاتها الفنية الخالصة، ويعنى نقدياً بدراسة قوانينها الإبداعية المتميزة، في إطار الوعي الفلسفي والحضاري الإسلامي. ولعل هذا ما يميز البحث التأصيلي لنظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي.

ثالثاً: نظرية الفن الإسلامي عند الفاروقي: تأطير الموضوع

يأتي هذا الموضوع ضمن المشروع المعرفي للفاروقي لأسلمة العلوم الانسانية والاجتماعية بعامة، وأسلمة علم الجمال بخاصة، في إطار رؤيته الإصلاحية لفلسفة العلوم التي تشوبها كثير من المعضلات الفكرية، والمشكلات المعرفية، والإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالحقيقة والوجود والإنسان. وربما تمثلت المدعاة الأولى لهذا الموضوع في ما أطلقته المعرفة

(١) المرجع السابق، ص١٥١.

الاستشراقية من رؤى ومفاهيم خاطئة ومغرضة أحياناً عن الفكر الجمالي الإسلامي وإسهاماته الحضارية في العمارة والفن، وفي ما عكسته هذه المعرفة على الثقافة الإسلامية المعاصرة من تساؤلات حول حقيقة العلاقة بين الإسلام وكلّ من العمارة والفن؛ إذ التزم بعض المثقفين المسلمين إزاءها جانب "الجهل بطبيعة هذه العلاقة، في حين أظهر فريق آخر فساداً في الرأي، بينما ارتأى بعضهم الجمع بين الرأيين."(١)

وربما كان هذا التشخيص المعرفي لواقع الفن الإسلامي ونظريته الجمالية في المعرفة الاستشراقية، وظلالها الفكرية في أوساط الباحثين العرب والمسلمين هو الدافع القوي للسير في الإصلاح الفكري لعلم الفن الإسلامي، وللعمل العلمي الجاد في بناء مشروعه المعرفي الخاص بنظرية الفن الإسلامي، من خلال البحث في الموضوعات الأساسية الآتية:

أ- نقد أطروحات المستشرقين ودحض فرضياتهم وتفنيد "تصوراتهم الخاطئة" و"آرائهم الجدلية المغرضة" لطبيعة الفن الاسلامي ولحقيقته الجمالية والوظيفية.

ب- تحليل الفن الغربي بأصوله الإغريقية وتقاليده الفنية المتعلقة بمحاكاة الطبيعة في تصوير المخلوقات التي يقف الإنسان بينها مقياساً جمالياً لكل شيء، بحسب المنظور الفلسفي الغربي الذي يتناقض تماماً مع المنظور الإسلامي للإنسان، والطبيعة، والجمال، والفن.

ت- الألوهية وصلتها بالخلق، والطبيعة، والإنسان في المعتقدات الدينية، والفلسفية، والعلمية المختلفة التي من بينها الديانتان اليهودية، والمسيحية، والفلسفة اليونانية، مقارنةً مع الرؤية الكلية الإسلامية لهذا الموضوع المتمثلة في (التوحيد).

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "الإسلام وفن العمارة"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد٣٤، ١٩٨٣م، ص٨٧.

ث- "الفتح المعرفي الإسلامي في "علم الجمال" الذي يقوم، أولاً وقبل كل شيء، على العلاقة القيمية الحميمة بين (التوحيد) و(الجمال)؛ إذ إن "التوحيد: مبدأ الجمال،" وهو بذلك يمثل العصب المعرفي لنظرية الفن الإسلامي؛ و"التوحيد هو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم."

ج- نظرية الفن الإسلامي، مفهومها وحدودها المعرفية، أهميتها العلمية، مصادرها وأسسها الفكرية والفلسفية، مبادئها وخصائصها، تطبيقاتها العملية المتمثلة في الأعمال الفنية الإسلامية.

ح- مفهوم الفن الإسلامي وتعريفه العلمي المستخلص من الرؤية الكلية الإسلامية، والمقبول من قبل علم النقد Criticism الفني، والإجابة عن أسئلة مثل: ما هو النسق المعرفي لأجناس الفن الإسلامي؟ وما هي الفنون الإسلامية في ضوء هذا المفهوم؟

خ- طبيعة العمل الفني الإسلامي وخصائصه المميزة، والإنجازات الحضارية الإسلامية في مجالات الفنون المختلفة، وبخاصة البصرية منها.

د- القرآن الكريم: المأثرة الفنية الأولى، والأعلى في نظرية الفن الإسلامي.

رابعاً: نقد الفاروقي لعلم الجمال الاستشراقي

يثني الفاروقي على جدية الباحثين الغربيين وذكائهم ومثابرتهم في دراسة الأعمال الفنية الإسلامية، وعلى ما قدموه من "الدراسات التي لا تكاد توجد مكتبة للفن الإسلامي إلا وتشكل فيها النصيب الأوفى من المراجع والمصادر،"[1] ولكنه يأخذ على هؤلاء الباحثين الغربيين خطل تقييمهم لحقيقة الفن الإسلامي، وخطأهم في منهج دراسته في ضوء معايير الفن الغربي التي أدت إلى فشلهم

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن (١)"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد٢٣، ١٩٨٠م، ص١٦٠.

الذريع في "تفهم روح هذا الفن، وفي إدراك وتحليل إسلاميته (بسبب) تلك القوالب النقدية الثابتة التي يعاني منها علم الفن الإسلامي."[١] وربما كانت (تصورات خاطئة عن طبيعة الفن الإسلامي)[٢] هي مقالة الفاروقي الأولى التي انطلق منها في نقد تصورات هؤلاء المستشرقين الخاطئة، وفي تفنيد آرائهم الجدلية المغرضة حول طبيعة الفن الإسلامي، وحقيقته الجمالية والوظيفية. يقول الفاروقي: "تبين لنا أن أولئك المستشرقين جميعاً بلا استثناء بنوا رؤاهم على فرضية خاطئة، بل مغرضة، فحواها: أن الإسلام لم يقف عند حد عدم المساهمة بشيء في فنون المسلمين عبر العصور، بل إنه عرقل اتجاهاتهم الفنية، وقيَّدها، وأفقرها، بحيث انحصرت الإضافة الجمالية الوحيدة لهم في التفنن الدائم في كتابة الآيات القرآنية بالخط العربي."[٣]

وقد قدم الفاروقي قراءاته النقدية لدراسات المستشرقين في حقول الفن الإسلامي ومجالاته المتعلقة بالزخرفة والرسم، والعمارة، والأدب، والموسيقى، فضلاً عن نظرية الفن. واستعرض في كل حقل من هذه الحقول المعرفية رؤية واحد من كبار العلماء الغربيين المتخصصين في هذا الفن، منهم، على سبيل المثال لا الحصر:[٤]

١- أرنست هيرتزفيلد[٥] E. Herzfeld ورؤيته في أن الفن الإسلامي يناقض الطبيعة Anti-Naturalism في رسوم التوريق أو الزخرفة النباتية

(١) المرجع السابق، ص١٦١.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji: Misconceptions of the Nature of the Work of art in Islam , *Islam and the Modern Age* , Vol. 1 , No. 1 , May 1970 , pp 29 – 49.

(٣) الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، ٢٠١٠م، ص٢٨١. علماً بأن هذه النسخة متداولة إلكترونياً فقط.

(٤) الفاروقي. **التوحيد والفن (١)**، مرجع سابق، ص١٦٣-١٧٦.

(٥) مستشرق ألماني تخصص في دراسة العمارة العباسية، وترأس البعثة الألمانية للحفائر التي كشفت عن مدينة سُرّ من رأى: سامراء؛ إذ وقف على أهم الموضوعات الزخرفية والطرز المعمارية في أبنيتها التاريخية.

Arabesque، وأن هذا الفن يميل إلى التجريد Abstraction الزخرفي بتحوير أشكال الأوراق النباتية وباستخدام الخط العربي في فن الزخرفة الإسلامية، على عكس الفن الهيليني الملتزم بالواقعية في محاكاة الطبيعة، والوفاء لها في هذا المجال. ويفسر هيرتزفيلد رؤيته هذه بنظرية (ملء الفراغ)، وبما عدّه "مجرد تعصب ديني" من الفنانين المسلمين.

٢- ديماند ورؤيته بأن (الفن المحمدي) هو أساساً فن زخرفي لا أكثر؛ أي إنه فن يعنى بالشكل التجريدي أكثر من عنايته بتصوير الأشخاص، والحيوانات وغيرها، ولذلك فهو فن خالٍ من المضمون تماماً.

٣- آرنولد[1] ورؤيته في أن تحريم تصوير الأشخاص في الفن الإسلامي جاء أساساً من تأثير اليهود الذين دخلوا في الإسلام. وكان من نتائج ذلك ندرة التصوير في الفن الإسلامي، وشيوع التوريق فيه.

٤- كريزويل[2] ورفضه الاعتراف بوجود فن معماري إسلامي على الرغم من رؤيته بوجود فن معماري عند المسلمين.

---

(١) Sir Thomas Walker Arnold (١٨٦٤م-١٩٣٠م): مستشرق إنجليزي، تعلّم العربية، ودرس الفلسفة الاسلامية في بعض الجامعات الباكستانية والبريطانية والمصرية. شارك في عضوية هيئة تحرير الموسوعة الإسلامية التي صدرت في ليدن بهولندا في طبعتها الأولى. له مؤلفات عديدة أشهرها: الدعوة إلى الإسلام، وتراث الإسلام، وله عدد من الدراسات في الفنون الإسلامية، لعل أبرزها: الرسم في الإسلام Painting in Islam.

(٢) كريزويل K. A. Creswell (١٨٧٩-١٩٦٥م): مستشرق إنجليزي الأصل، يمكن عدّه أكبر المستشرقين المتخصصين في دراسة العمارة الإسلامية، عاش في مصر وعمل فيها مديراً لمعهد الآثار الإسلامية بجامعة القاهرة، كما عمل أستاذاً للعمارة الإسلامية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. لكروزيل العديد من المؤلفات المهمة في العمارة الإسلامية، وتعدّ الببلويوغرافيا الضخمة التي صنعها لما كتب عن الفنون والعمارة والحرف الإسلامية (أربعة مجلدات في ١٣٣٠ صفحة) أهم المراجع التي يمكن للباحثين أن يستعينوا بها في هذا المجال.

٥- جرونباوم[1] ورؤيته الخاصة بأن الإسلام لم يكن له قط أية دعوة إيجابية إلى الجمال، ومن ثمّ فليس هناك أية نظرية إسلامية للجمال الأدبي.

٦- فارمر[2] ورؤيته القائمة على "معارضة الإسلام للفن الموسيقي ككل،" وعنده: أن الموسيقى انتشرت في المحيط الإسلامي على الرغم من تحريم الإسلام ومنعه لها، لأنها شيء طبيعي في الإنسان لا يمكن منعه أو تحريمه.

وقد قام النقد الفاروقي لآراء هؤلاء المستشرقين وغيرهم حول الفن الإسلامي على عدد من الملحوظات العلمية والمنهجية المتعلقة بدراسة الفن الإسلامي، لعل من أبرزها:

الأولى: اختلاف المنظور الجمالي والمنهج الفني الغربيين عن المنظور والمنهج الإسلاميين في قراءة الفن الإسلامي ودراسته، أدّى إلى إنتاج تلك "التصورات الخاطئة" و"الآراء الجدلية المغرضة" عند أغلب هؤلاء المستشرقين حول حقيقة الفن الإسلامي الجمالية والوظيفية. في هذا الشأن، يأسف الفاروقي؛ لأن "أياً منهم لم يدرك أبداً أنّه يحكم على الفن الإسلامي بمعايير وأعراف الفن الغربي. ومن هنا لم تكن تفسيراتهم للأعمال الفنية الإسلامية بوصفها تعبيراً عن الثقافة الإسلامية، وإنما كانت تخبطات فاحشة الخطأ، يستحي منها العقلاء."[3]

---

(١) جوستاف فون كرونباوم Gustav Von Grunbaum (١٩٠٩م-١٩٧٢م): درس في جامعة فينا وفي جامعة برلين، هاجر إلى الولايات المتحدة والتحق بجامعة نيويورك عام ١٩٣٨م، ثم جامعة شيكاغو، ثم استقر به المقام في جامعة كاليفورنيا؛ إذ أسهم في تأسيس مركز دراسات الشرق الأوسط الذي أطلق عليه اسمه فيما بعد، من أهم كتبه الإسلام في العصر الوسيط، كما اهتم بدراسة الأدب العربي وله إنتاج غزير في هذا المجال.

(٢) Henry George Farmer (١٨٨٢-١٩٦٥م): مستشرق أسكتلندي، باحث متخصص في مجال الموسيقى وقائد أوركسترا. من أبرز آثاره العلمية: **الموسيقى العربية وآلاتها**، **والتأثير العربي على النظرية الموسيقية**.

(٣) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨١.

الثانية: دراسة الفن الغربي وتحليل طبيعته الجمالية المتصلة بأصوله الفلسفية الإغريقية القائمة على نظريات مهمة وأساسية في علم الجمال الغربي الحديث، منها: (المحاكاة) الطبيعية في التصوير الفني، و(المقياس الإنساني) في التقييم الجمالي، و(التطهير) النفسي في وظيفة الفن وغايته الأولى، وغير ذلك مما يشكل المنظور الفكري الغربي. وكذلك الأمر بالنسبة لموضوع (الألوهية) وصلتها بالخلق، والطبيعة، والإنسان في المعتقدات الدينية: اليهودية، والمسيحية، والفلسفية اليونانية، والعلمية الحديثة والمعاصرة التي أصبحت تشكل جوهر الرؤية الفكرية الغربية، ومقارنة هذا مع المنظور الجمالي الإسلامي للإنسان والطبيعة والإبداع والفن، المتصلة أصلاً وأساساً بالرؤية الكلية الاسلامية لموضوع العلاقة بين خالق الكون ومبدعه العظيم (الله)، ومخلوقاته التي يقف الإنسان في طليعتها.

الثالثة: إن الدراسات الغربية حول الفن الإسلامي لم تكن في مجملها العام متوازنة، بل كانت متناقضة، على رأي الفاروقي، بين المجالات المعرفية لهذا الفن؛ إذ يمكن تصنيف أغلب تلك الدراسات في "مجالات تاريخ الفن الإسلامي، والتعريف به، وتنظيمه، وتصنيف المعلومات الخاصة به. وبسبب هذا القصور، فإن نظرية الفن الإسلامي والقيم الجمالية الإسلامية لا تزال مجالاً يخلو من الدارسين، وإن أي بحث إيجابي يجب أن يبدأ منذ البداية من النظرية ذاتها."[١]

خامساً: إيتنجهاوزن ونظرية الفن الإسلامي

وعلى الرغم مما تقدم، يرى الفاروقي بأن إيتنجهاوزن[٢] R. Ettinghausen

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٠.

(٢) ريتشارد إيتنجهاوزن: من أكثر المستشرقين عناية وتخصصاً بدراسة الفنون الإسلامية، عمل رئيساً لمحافظي فن الشرق الأدنى الجديد في متحف فرير للفن في واشنطن. من أشهر كتبه: **فن التصوير عند العرب**؛ الذي ترجم إلى لغات عديدة منها اللغة العربية، بترجمة كل من الدكتور عيسى سلمان وسليم طه التكريتي، ونشرته وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٣م.

كان أكثر المستشرقين اهتماماً بتحليل (خصائص الفن الإسلامي)[1] في مجال (نظرية الفن)، ولكن الفاروقي يرى أيضاً وفي الوقت ذاته ضعف هذا الاهتمام وقصوره الكبير عن فهم طبيعة الفن الإسلامي، وإدراك خصائصه الحقيقية، فيقول في التعبير عن ذلك: "طالما إن إيتنجهاوزن قد عدّ محاكاة الشخصية، والتطورية، والخصائص الواقعية، والطبيعية، في الفن الغربي مُثُلاً مطلقة لكل الفنون... فإن كل ما استطاع أن يراه في الفن الإسلامي هو أنه فن تعوزه هذه الخصائص أو أنه يناقضها،"[2] ولكن "ما يبدو غير معقول هو إصرار إيتنجهاوزن على محاكمة الوعي الجمالي الإسلامي بما لا يهتم به هذا الوعي"[3] من مبادئ، ومعايير، ونظرية الفن الغربي بعامة، والمسيحي بخاصة، مما أوقعه في التصور الخاطيء عن فهم الوعي الفني الإسلامي، وتقدير أسسه الثقافية، والفكرية، والمعرفية فضلاً عن آفاقه الإبداعية في مجال الفن بعامة. ويتمثل هذا التصور الخاطيء لإيتنجهاوزن،[4] على سبيل المثال لا الحصر، في أن "العرب قبل الإسلام كانوا شعباً لا مكان عنده للفن،" ذلك لأن ديانتهم قبل الإسلام "لم تتطلب نحت تماثيل جميلة لغرض العبادة، ومن ثم لم تقدم لهم أيّة احتمالات للإبداع الفني." ومن هنا، وصف إيتنجهاوزن "العرب بافتقارهم إلى فن التشخيص" التصويري المتمثل في كل من النحت والرسم. وهو بهذا الوصف يوحي بأن "الإسلام لم يرث أيّة قيم جمالية من الحياة العربية." وكأنه بذلك كله يقول بأن الفن الإسلامي لا أصول ولا جذور عربية له، وإن كان قد ولد ونشأ في البيئة العربية.

ومن هنا، يعتقد إيتنجهاوزن بأنه يضع أسساً معرفية إسلامية خالصة للفن الإسلامي من خلال تقريره بأن العطاء الفني الإسلامي قام "في ظل مبادئ أربعة: الخوف من اليوم الآخر، وكون (الرسول الكريم) محمد ﷺ بشراً، والخضوع

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٦.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٧.

لله القادر على كل شيء، والأهمية الرئيسة للقرآن بوصفه تعبيراً عربياً للكتاب السماوي." وقد أدت هذه المبادئ الأربعة -بحسب اعتقاد إيتنجهاوزن- إلى:

أ- "التضاد بين الإسلام والحياة المترفة، ومن ثمّ بين الإسلام والفن" بوصفه مظهراً من مظاهر هذه الحياة الكمالية.

ب- تحطيم "كل احتمال لتطوير أيقونات تصور محمداً ﷺ بالطريقة نفسها التي يصور بها المسيح عليه السلام في العالم الغربي."

ت- اعتقاد المسلمين بما يصفه إيتنجهاوزن "التحريم المطلق لتمثيل الشخوص، ومن ثم الحطُّ الكامل من شأن الفن التشخيصي، فهو المسؤول عن عدم الانفعال، بل عدم الحيوية أو اللاطبيعية التي تبدو في تصويرهم لكل ما هو حي، وهو المسؤول عن الرتابة الصارمة؛ إذ يضع الألوان غير الطبيعية أو غير المتجانسة بعضها الى جانب بعض. وهو المسؤول عن عدم الرغبة الواضحة في خلق ولو نموذج واحد رئيس تتضح فيه الشخصية الفردية المعبرة عن الذات، وهو المسؤول عن التخلص من هذا الشكل المغلق بجعل النموذج غير نهائي، وهو المسؤول عن تتالي الرسومات التي لا تتضح فيها البداية أو النهاية، وهو المسؤول عن الأشكال والوحدات الفنية التي تعرض في أسلوب تعسفي يمكن معه أن تعكس أو تغير أوضاعها، وهو المسؤول (أوّلاً وأخيراً) عن عدم الترابط العضوي بين الوحدات الفنية" في الفن الإسلامي.

ث- عدّ القرآن الكريم -وربما يقصد المصحف الشريف- هو التعبير العربي الصريح للكتاب السماوي؛ إذ أنتج فناً إسلامياً يتمثل في الخط العربي الذي ازدهر لفترة طويلة بحسب ما يرى إيتنجهاوزن. وهذا الفن يمكن أن يقارن عنده، وعند غيره من المستشرقين أيضاً، بما سماه (الدوائر التصويرية) المتصلة بحياة السيد المسيح عليه السلام.

وإذ يمكن قراءة نقد الفاروقي لآراء إيتنجهاوزن وتصوراته هذه المتعلقة بخصائص الفن الإسلامي، بأنه محاولة دفاعية وشبه محدودة في سياق نقده العام لآراء المستشرقين وتصوراتهم الناقصة، والمنحرفة المتعلقة بهذا الفن، فإنه يمكن عدّ هذا النقد مشروعاً معرفياً متكاملاً عن الفن الإسلامي، فهو لا يقف عند حدود الردّ العلمي والمنهجي المباشر على هذه الآراء والتصورات الخاطئة، بوصف الفاروقي، ولكنه يعمد إلى تقديم ما يمكن أن نعدّه تقديماً أشمل وأوسع، وأكثر وضوحاً وتعبيراً عن ما سماه الفاروقي: "الفتح المعرفي الإسلامي في علم الجمال"، وهو يعد -في الوقت نفسه- المشروع المعرفي الأبرز تأسيساً لما يمكن أن نسميه: علم الفن الإسلامي، ونظريته الجمالية الخاصة.

سادساً: مشروع الفاروقي المعرفي لنظرية الفن الإسلامي

ينطلق هذا المشروع من رؤية الفاروقي الإصلاحية إلى الواقع الاستشراقي المعاصر للفن الإسلامي في الثقافتين الغربية والإسلامية على السواء؛ إذ يبدو فيها -أحياناً- فناً معارضاً للإسلام، وخارجاً عن تعاليمه، ذا مكانة هامشية في المشهد الفني الإنساني. ويعمل هذا المشروع على تجاوز هذا الواقع وتخطيه في استكشاف حقيقة هذا الفن وإسلاميته الأصيلة.

ويتأسس هذا المشروع في البناء الفكري لنظرية الفن الإسلامي على فلسفة (التوحيد) القرآنية، وفي الأفق العملي لها على الإبداع الفني الإسلامي القائم على أسلوب (التنميط) في تشكيل العمل الفني الواحد المتنوع، وفي النسق المعرفي لها على منظومة خاصة، ومميزة من الفنون التي يمكن وصفها بخاصية الانتماء المعرفي إلى الإسلام والمسلمين دون الغرب والغربيين.

وبعبارة توضيحية أخرى من الفاروقي حول طبيعة هذه النظرية: "إن النظرية المقبولة في الفن الإسلامي هي تلك التي تعود بفرضياتها إلى عناصر نابعة من داخل الدين (الإسلامي) والثقافة (الإسلامية)، لا من معطيات مفروضة عليه

من تراث (فلسفي وجمالي وفني) أجنبي. وهي كذلك: نظرية تعتمد على أهم العناصر في تلك الثقافة، لا على عناصر ضئيلة أو جانبية تؤثر فيه. وإزاء هذه المطالب، فإن القرآن الكريم يمد الإبداع الجمالي بمصدر هام جاهز، ومنطقي. وقد كان للقرآن أثر في الفنون بقدر ما كان له من أثر في مظاهر الثقافة الإسلامية الأخرى."(١)

إن الواقع التاريخي والحضاري يشير إلى أن الثقافة الإسلامية هي (ثقافة قرآنية)؛ لأن تعريفاتها وبناها وأهدافها وطرق الوصول إلى تلك الأهداف تصدر جميعها عن ذلك الفيض من الآيات التي أوحى بها الله تعالى إلى نبيه محمد ﷺ في القرن السابع للميلاد. وليست معرفة (الحقيقة المطلقة) هي وحدها التي يستقيها المسلم من كتاب الإسلام المقدس؛ إذ يعادل ذلك في الحسم والتقرير ما يَرِد في القرآن الكريم من أفكار حول عالم الطبيعة، والإنسان، وسائر المخلوقات الأخرى، وعن المعرفة والمؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية الضرورية لإدارة المجتمع بصورة سليمة، وباختصار حول كل فرع من فروع المعرفة والنشاط المألوفة، ومنها: الجمال والفن. ومن هنا: "مثلما يصح بالتأكيد رؤية هذه المظاهر من الثقافة الإسلامية على أنها قرآنية من حيث الأساس، والدافع، والتناول، والهدف، فإنَّ فنون الحضارة الإسلامية يجب أن ينظر إليها على أنها تعبيرات جمالية نابعة من ذات المصدر، وتتبع المسار نفسه، أجل إن الفنون الإسلامية هي فنون قرآنية حقاً."(٢)

سابعاً: القرآن الكريم، مأثرة الفن الإسلامي

ولا بدّ في هذا السياق من الإشادة برأي الفاروقي في عدّ القرآن الكريم المأثرة الفنية الأولى والأعلى في نظرية الفن الإسلامي؛ إذ يؤكد على "إن القرآن

---

(١) الفاروقي إسماعيل راجي، والفاروقي لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٣.

الكريم هو بالتأكيد فن،"[1] بل "هو أحق ما في الوجود بمسمى الفن."[2] وقد بيّن النقاد والبلاغيون الطبيعة الفنية للقرآن الكريم متمثلة في (الإعجاز البياني) له، وربما من هنا وجد الفاروقي في "القرآن مثالاً فنياً.. أول وأعلى مثال للإبداع الفني،"[3] فعدّه الفاروقي لذلك "أول عمل فني في الإسلام."[4]

ولعل ما يستوقف المتابع لهذا الموضوع هنا، هو أن الفاروقي لا يكتفي بالنظر إلى القرآن الكريم على أنه المصدر الأول للفكر الجمالي الإسلامي، ولكنه أيضاً يعدّ القرآن الكريم العمل الفني الإسلامي الأول الذي كان ولا يزال يملك تأثيراً جمالياً كبيراً على كل مسلم، "فليس ثمة مسلم لا يهزه من أعماق كينونته: إيقاع القرآن ونظمه، وأوجه بلاغته. وليس ثمة مسلم لم تنطبع أعراف ومعايير جمال القرآن في وجدانه، وتعيد تشكيله على منوالها."[5] ومن هنا أيضاً، يصبح القرآن الكريم؛ فكرياً وفنياً، هو "القدوة والمثال لجميع ما ظهر من تجليات الفن الإسلامي،"[6] بل هو المؤسس الحقيقي لأغلب الفنون الإسلامية، وبخاصة منها: فن الخط العربي الذي يعد بسبب علاقته القوية جداً بالقرآن الكريم: "الفن الأرقى للوعي بالتعالي"[7] في الجمال، وهو بذلك "الفن (الإسلامي) الرئيس في التعبير عن الشعور بالحقيقة الإلهية المنزهة."[8]

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن (٣)"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٢٥، ١٩٨١م، ص١٤٩.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٩١.

(٣) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥١.

(٤) الفاروقي، **التوحيد والفن (٣)**، مرجع سابق، ص١٤٦.

(٥) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٩١.

(٦) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٢.

(٧) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٩٧.

(٨) الفاروقي، **التوحيد والفن (٣)**، مرجع سابق، ص١٥٦.

ثامناً: في مفهوم الفن الإسلامي، ونظريته المعرفية

يدخل الفاروقي إلى مفهوم الفن الإسلامي وتعريفه من بوابتين أساسيتين، هما: علم المقاصد، وعلم الجمال؛ إذ إن الفاروقي لا يقف عند التكييف الفقهي لبعض المقاصديين[1] على أن الفن هو "لون من متع الحياة الدنيا، وأداة من أدوات الزينة"[2] فحسب، بل هو أيضاً "نمط جمالي يقدّم أعمالاً تبعث على التأمل الجمالي والمتعة النفسية، وتدعم فكر المجتمع الأساس وبنيته، وتكون عاملاً دائماً للتذكير بمبادئه."[3]

ومن هنا، يتجاوز الفاروقي الدائرة الدينية بعامة، والفقهية بخاصة، التي ظل الفن محصوراً فيها بين مبحثي الحلال والحرام، دون محاولة هذه الدائرة معرفة الفن معرفة حقيقية لطبيعته المعرفية، وقيمه الجمالية، ومن ثمّ حاجته الإنسانية، ووظيفته الاجتماعية إلى دائرة معرفية مشتركة، اشتراكاً عضوياً لا يمكن أن ينفصل، بين علم الجمال وعلم الدين بوصفهما من جواهر المعرفة الإنسانية، فيميل الفاروقي إلى تعريف الفن الإسلامي بأنه باختصار "كيان بنيوي ينسجم مع المبادئ الجمالية في الفكر الإسلامي."[4]

ولفهم هذا التعريف الكلي، يقتضي الحال دراسة هذه المبادئ الجمالية التي يقف (التوحيد) مثلاً في طليعتها؛ إذ إن الفاروقي يعد "التوحيد: مبدأ الجمال،"[5] وهو بذلك يمكن عدّه الأصل الفكري، والجوهر الفلسفي، والعصب المعرفي لنظرية الفن الإسلامي؛ إذ يكون "التوحيد هو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم."[6]

---

(١) الريسوني، أحمد. **الأمة هي الأصل**، المغرب: عيون الندوات، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧١.

(٢) الفاروقي، **التوحيد والفن (١)**، مرجع سابق، ص١٧٨.

(٣) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٤٦.

(٥) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

(6) Al Faruqi: Divine Transcedence , Islam and Modern Age (op. cit.) , p. 22.

ومفهوم التوحيد عند الفاروقي يبدو واسعاً وشاملاً وممتداً من فكرة (التعالي الإلهي) الماورائية إلى فكرة (التكوين الجمالي) في العمل الفني المحسوس والمباشر، ويدمج الفاروقي هاتين الفكرتين في ما يسميه (التعالي في الجمال)؛ إذ "يعني التوحيد المفاصلة الوجودية بين الألوهية وعالم الطبيعة" بوصف هذا العالم هو المجال المعرفي لما يسميه الفاروقي (التجربة الجمالية) التي تعني عنده "الفهم عبر المعطى العقلي بوجود جوهر أول ما ورائي متجاوز لكل ما هو طبيعي، يعمل بوصفه مبدأً معيارياً للشيء الظاهر، محدداً ما ينبغي أن يكون عليه ذلك الشيء. وكلما كان الشيء المرئي قريباً من ذلك الجوهر كان أكثر جمالاً." وهذه التجربة الجمالية هي التي تجعل من الفن عملية استكشاف داخل الطبيعة لذلك الجوهر الماورائي، وتمثله في شكل منظور.

فالفن هو القراءة في الطبيعة بحثاً عن جوهر غير طبيعي، وإعطاء ذلك الجوهر الشكل المرئي المناسب له. والفن هو بالضرورة حدس في الطبيعة بحثاً عن ما هو ليس منها؛ أي عن المتعالي،[1] الذي هو "الكائن العلي الذي لا يمكن أن تدركه الأبصار والحواس ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهو يسمو على أي وصف شامل، ولا يمكن تمثيله بأية صورة من عالم البشر أو أي من المخلوقات. وهذه الفكرة عن وحدانية المطلقة وعلوّه هي المعروفة باسم: (التوحيد)."[2]

ولعل قراءة نقدية فاحصة لما تقدم تكشف لنا أن هذا (التوحيد) هو:

أ- "مبدأ فكري"[3] لإسلامية مفهوم الفن، بوجه عام؛ إذ إنَّ هذا المفهوم الإسلامي للفنِّ يعارض المفهوم الغربي الذي يَعدُّ الفنَّ: "محاكاة فوتوغرافية ساذجة للطبيعة، بل هو بالأحرى محاولة للتمثل الحسي

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٤.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٠.

لفكرة قبلية، وتجليات لحظية جزئية لأفكار الطبيعة والإنسان، الذي هو أغنى تجليات الطبيعة وأعقدها، ولهذا السبب اعتبرت هذه النظرية (الغربية) الإنسان مقياساً لكل شيء."[1]

ب- "مذهب فكري"[2] لخصوصية الجمالية الإسلامية، وآفاقها المعرفية المؤسسة لمفهوم (الفن الاسلامي) على أنه: "فن النسق اللامتناهي أو فن اللامتناهي".. الذي "يولد عند الناظر (المتلقي) حدساً برفعة اللامتناهي، أي بالذي يفوق المكان والزمان" دون الإدعاء بأن هذا "النسق نفسه يمثل ما يفوقه. فمن خلال تأمل هذه الأنساق اللامتناهية يتوجه ذهن المتلقي نحو الله".."فالنسق الذي لا بداية له ولا نهاية (منظورة أو متخيلة) والذي يعطي انطباعاً بالأبدية.. هو الطريقة الفضلى للتعبير الفني عن مبدأ (التوحيد)"[3] بوصفه رسالة الفن الإسلامي، ووظيفته الأولى، والأساس المتمثلة في التذكير الدائم بوحدانية الله سبحانه وتعالى.

ت- ولعل هذا المذهب الفكري الإسلامي هو "الحقيقة الدامغة المتمثلة في وحدة الفن الإسلامي كله من حيث الغاية والشكل" على الرغم من "التنوع الكبير في موضوعاته، ومواده، وأساليبه الفنية المتمايزة بمعياري الجغرافيا والتسلسل الزمني"[4] أو التاريخ، وهما المعياران اللذان كان لهما كثير من التأثير على الفرضيات النظرية (الاستشراقية) المتعلقة بالطبيعة المعرفية لمفهوم الفن الإسلامي بين الأصالة والاستعارة من أصول ومصادر أجنبية: ساسانية وبيزنطية أو يهودية ومسيحية.

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٢.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤٦.

(٤) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

تاسعاً: في طبيعة الفن الإسلامي ونسقه المعرفي

يؤكد الفاروقي كثيراً على التمييز بين مصطلحي (الحقيقة) و(الطبيعة)؛ لبيان أو "تحديد ما يجعل العمل الفني الإسلامي إسلامياً."[1] ويسلك لذلك منهج (المقارنة) بين ما يسميه (الفنون الدينية) كالفن اليهودي والفن المسيحي، و(الفنون الرمزية) كالفن البيزنطي والفن الهندوكي من جهة، والفن الإسلامي من جهة أخرى.

فهذان المصطلحان، في نظر الفاروقي، هما عبارة عن فكرتين متمايزتين، تتعلق الأولى بالله الخالق المبدع لكل شيء من الإنسان وغيره، وهي فكرة يقينية ثابتة في الفطرة، منزهة عن التشبيه والتشخيص، وكل ما يتصل بالأشكال والصور والأعراض؛ أي إنها فكرة (مجردة) في (الحقيقة المقدسة) التي تفوق (الطبيعة) بوصفها فكرة تتعلق بالمخلوقات والمصنوعات، والمبدعات في حدود المتناول الإنساني؛ إذ يعني الفاروقي بالطبيعة: "كل ما يوجد، وكل ما يمكن أن يعد موضوعاً للتجربة الإنسانية"[2] بأبعادها الزمانية والمكانية التي تجعل من الطبيعة بعداً متمثلاً في كل شيء: الإنسان وغيره، بل تجعل لكل شيء طبيعته الخاصة التي هي: هويته. ولكن الفاروقي يفرق بين نوعين من الطبيعة، هما: (الطبيعة الطابعة)، وهي "التي تعطي للشيء هويته فتجعله ما هو عليه. و(الطبيعة المطبوعة)، وهي واقع الشيء بعد أن طبع.. فالأولى أولية تعرف بالحدس، والثانية محسوسة تعرف بالتجربة. الأولى حركية لا تحصر ولا تقاس، والثانية ساكنة محصورة قابلة للقياس؛ لأنها في التاريخ."[3]

وبوساطة هذه المعادلة بين هذين المصطلحين والعلاقة بينهما، يدخل الفاروقي إلى دراسة العمل الفني الديني والرمزي في كل من الديانتين اليهودية

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن (٢)"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٢٤، ١٩٨٠م، ص١٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٦.

والمسيحية، وفي كل من الثقافتين السابقتين للإسلام: الإغريقية والرومانية، فيتوصل الى أن نظرياتها الفنية جميعاً "تميل إلى تخفيض القيمة الجمالية في العمل الفني، حتى يصبح الفن مجرد تمثيل منطقي في متناول كل يد" كما هو في المسيحية مثلاً؛ إذ "يصبح الفن التجريدي في العالم المسيحي هو مجال المناقشة، فإن التجريدية هذه لا ينظر اليها على أنها تجرد عن الطبيعة، وإنما على أنها لون جديد في التعبير عن الطبيعة، بالرغم مما يميزها من شكلية مجردة، فشكليتها هذه ليست أكثر من أداة للتعبير عن الطبيعة الطابعة أو الطبيعة المطبوعة في الإنسان، ويجب فهمها على أنها إيحاء بالحالة الشعورية عند الفنان،"[١] وبعبارة أخرى: إن العمل الفني المسيحي المتمثل في (الأيقونية: الصورة المباركة) -على سبيل المثال لا الحصر- هو عمل وظيفي تجسيدي يخلط رمزياً بين ما هو طبيعي وما هو حقيقة قدسية في الشعائر والطقوس الدينية على الخصوص.. بينما كان العمل الفني اليهودي القائم على الشكلانية شبه غائب، بسبب أن اليهودية قاومت "مقاومة ممكنة ضد تمثل الحقيقة الإلهية في أي شكل من أشكال الطبيعة.. وفي تجريد أحاسيسهم عن كل ما هو طبيعي أو منتم إلى الطبيعة.. وهذا هو السر في أن اليهود لم يكن لديهم فن مرئي."[٢]

وإذ يمكن أن نقرأ نقدياً التناقض المفرط لهاتين النظريتين الجماليتين (المسيحية واليهودية) بين الحس والحدس في الخلط المعرفي بين ما هو طبيعي وما هو حقيقة قدسية في العمل الفني، يمكن كذلك أن نقرأ مثل هذا الخلط المغالي في التمثل الرمزي بين ما هو طبيعي وما هو حقيقة قدسية في العمل الفني الإغريقي الذي ينطلق من (النظرية الأسطورية) لفنون الشعر والدراما، والنحت والتصوير وغيرها؛ إذ إنها تؤمن بأن محبة الجمال ومعايرته الإنسانية تعتمد على هذا التمثل الرمزي لجوهر الأصل الماورائي، الذي كان الأغريق يسمونه (التأله: تجلي الإنسان في صورة الإله) المتعالية في (مثاليتها) الجمالية، التي هي نموذج

---

(١) المرجع السابق، ص١٩١.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٤.

مثالي لما ينبغي أن تكون عليه الطبيعة الإنسانية. وإذ إنها تؤمن أيضاً بأن الوظيفة الأساسية لهذا الفن الرمزي هو (التطهر) من الذنوب والخطايا.[1]

ولكن السؤال الذي يبرز هنا: هل تأثر العمل الفني الإسلامي بهذه النظريات؟ أو أن الفن الإسلامي كان له نظريته الخاصة والمفارقة لكل تلك النظريات وغيرها، وأن هذه النظرية الجمالية الإسلامية هي التي تحكم طبيعة العمل الفني فتجعله إسلامياً؟

تنطلق الإجابة عن هذا السؤال الكبير، بحسب الفاروقي، مما يسميه: (التنميط) أو التأسلب Stylization الذي هو تمثل الطبيعة في العمل الفني بما لا يبدو طبيعياً naturalistic؛ أي اتباع أنماط تعبير تخالف الأنماط الطبيعية، بقصد التنبيه "إلى أن الطبيعي لا يعني ولا يساوي الحقيقة."[2]

وهذه، كما يقول الفاروقي، هي "الطريقة السامية في التعبير" الفني عن الشيء بوصفه موضوع العمل الفني؛ إذ إن (تجريده) من صورته الطبيعته إلى شكل يتجاهل الصورة الطبيعية، ولا يشبهها واقعياً، ولايختلط بها في دقائق تفاصيلها، كما في فكرة (المحاكاة) الغربية وأسلوبها في العمل الفني، يصبح عملاً مجرداً من أدوات الزخرفة الفنية، يقول الفاروقي: "فعلى يد الفنان السامي، صارت الأشكال مجرد أدوات زخرفية في الفن، ولم تعد معبرة عن طبيعيتها."[3] "ومن هنا، كان ميل الفنان المسلم إلى إنتاج فن جديد يتناسب مع رؤيته التوحيدية، المؤسسة على مسلّمة أنه: (لا إله إلا الله)، وبأنه ليس في الطبيعة أي شيء يمكن أن يعبّر به عن الله، أو أن يُصوَّر الله به"[4] تصويراً رمزياً يستند إلى (محاكاة الطبيعة). لذلك، يذهب الفاروقي إلى الآتي:

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٥.

(٢) الفاروقي، **التوحيد والفن (٢)**، مرجع سابق، ص١٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٤.

(٤) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٦.

أ- "الفنان المسلم (نمّط) صور كل شيء من الطبيعة؛ أي إنه باعد بين الشيء الطبيعي الذي اتخذه مادة لعمله الفني، وخصائصه الطبيعية، بأقصى قدر مستطاع من التنميط، إلى حد أصبحت معه إمكانية التعرف عليه شبه مستحيلة."(١)

ب- رفض أن تكون الرمزية Symbolism فلسفة للفن الإسلامي. وقد عدّ الفاروقي كون هذا الفن ليس من (الفنون الرمزية) "هي وسامه وعلامة امتيازه العظمى. فمفخرة الإسلام الفريدة هي خلوه من الوثنية بالمطلق، أي من خطيئة الخلط بين الخالق والمخلوق."(٢)

ومن هنا، أخذ الفن الإسلامي طبيعته الإبداعية والمعرفية الخاصة والمميزة عن باقي الفنون الإنسانية: الدينية والرمزية، بوصفه نسقاً معرفياً قائماً بذاته على فنون معينة ليس منها: (النحت)، و(الدراما)، وإلى حد ما: (الرسم). إن منظومة الفن الإسلامي عند الفاروقي تتألف بشكل عام من:

أ- (فنون سمعية) هي أقرب إلى اللغة والأدب كالشعر، وترتيل القرآن، وغيرهما.

ب- (فنون بصرية) هي أقرب إلى الهندسة Geometry والتشكيل Plastics كفن الخط، وفن الزخرفة، وغيرهما.

عاشراً: في أسس الفن الإسلامي وخصائصه

يؤسس الفاروقي نظرية الفن الإسلامي على أساسين رئيسين:

الأول: (الأساس الروحي) المتمثل في الرؤية الاسلامية لمبدأ (التوحيد)، وتجلياته في الوجود على أساس أن شهادة "(لا إله إلا الله)، إنما تعنى وجود

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨٦.

حقيقتين فقط، لا ثالث لهما: حقيقة منزهة هي عالم الخالق، وحقيقة طبيعية هي عالم الخلق."[1]

وقد وجه هذا الأساس التوحيدي إسلامية "النمط الفني الذي يتناول موضوعات الطبيعة بصورة غير مألوفة في الطبيعة، نمط التأسلب المناقض للطبيعة"[2] نحو رفض أن يكون أي شيء "في الطبيعة، وخاصة الإنسان، يمكن أن يؤخذ على أنه رمز للذات المقدسة، أو أداة لها، أو إيحاء بها، أو تعبير عنها، أو تجسيد لها، أو فيض، أو اشتقاق منها، فلا شيء مما يدرك بالحس أو بالوعي المحسوس يرقى -أو يمكن أن يرقى- إلى مستوى تلك الذات. ومن ثم، فقد أقصى الإسلام تماماً أي تعبير فني تشخيصي."[3]

الثاني: (الأساس التاريخي) المتمثل في ما يسميه (الوجدان العربي)، أو (العقل العربي) الذي تبرز أهميته من "أنَّ الوحي الإلهي قد صيغ فيه، وأنَّه يمثل البيئة الحية التي نشأ فيها، وكانت أداة ومنبراً للحقيقة الإلهية. هذا العقل ممثل في شخص النبي محمد ﷺ، هو الذي تلقى الوحي الإلهي، ليبلغه للناس كافة في حدود الزمان والمكان."[4]

ويَعُدُّ الفاروقيُّ اللغةَ العربية ذات البناء المنطقي الواضح الكامل في تناسقه الهندسي الشبيه بفن الزخرفة العربي، أساسَ النسق الموسيقى للشعر العربي. وقد ساعد "هذا الأساس الهندسي في اللغة العربية، وفي شعرها، الشعور العربي على إدراك (اللانهائية)"[5] بوصفها إحدى أبرز خصائص الفن الإسلامي التي تميزه عن غيره من الفنون التي أشرنا إليها من قبل.

---

(١) الفاروقي، **التوحيد والفن (٣)**، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٤٢.

(٥) المرجع السابق، ص١٤٤.

وقد كانت هذه الخصائص من أهم المباحث التي تناولها الفاروقي في نظريته للفن الإسلامي، مركزاً في ذلك على بعضها، ومشيراً إلى بعضها الآخر. ولعل من أبرز هذه الخصائص التي اشتغل الفاروقي على إبرازها في الفن الإسلامي ما يأتي:(١)

أ- (التجريدية) المدركة في الأنساق الهندسية اللامتناهية، الناشئة أسلوبياً عن تقنيات التنميط التعبيري في العمل الفني، بعيداً عن المذهب الطبيعي/ الواقعي/ التشخيصي في الفن، ومعاكسة مقصودة له.

ب- (التوحيدية) التشكيلية المتمثلة في بنية واحدة للوحدات التي يتكون منها العمل الفني الإسلامي في تصميم واحد أوسع من كلٍّ من هذه الوحدات، بوصفها جزءاً مهماً من التركيب الأوسع.

ت- (الحركية) في التصميم بوصفه الفضاء المعرفي الجامع لأبعاد الفن الإسلامي المكانية والزمانية، في النسق اللامتناهي لكلّ من الهندسة والموسيقى معاً في العمل الفني الإسلامي، أياً كان تصنيفه المعرفي بين أجناس هذا الفن، الزمانية كالشعر، أو المكانية كالعمارة.

خاتمة:

يختلف الفاروقي عن المفكرين الآخرين في الجمالية الإسلامية، والباحثين الآخرين في الفن الإسلامي، بكونه صاحب همٍّ دعوي كبير في الإصلاح الفكري، لما لحق من خلل، وخطأ، وظلم، وتَعَدٍّ استشراقي بِحَقِّ هذا المجال المهم والضروري من المعرفة الإسلامية وحضارة المسلمين، فضلاً عن وجودهم وحياتهم ودورهم في الثقافة الإنسانية. ويبدو أنَّ هذا الهمَّ المتفاعل في نفسه، وفي قلبه، وفي عقله هو الذي قاده إلى محاولات جادة وصادقة لاستكشاف النظرية الجمالية والفنية الإسلامية على حقيقتها الأصيلة، النابعة من القرآن

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٧-٢٥٠.

الكريم، بوصفه المصدر الأول والأساس للمعرفة الإسلامية. وقد تمثلت هذه المحاولات في كتاباته العديدة، وفي منشوراته الكثيرة عن هذا المجال الذي تعاونت فيه معه، ويبدو بأنها قد آزرته على تقديم مشروع معرفي لنظرية الفن الإسلامي: زوجته الباحثة المتخصصة في الجماليات الإسلامية: لوس لمياء الفاروقي (توفيت ١٩٨٦م).

وربما كان لذلك كله دور حيوي في مجيء هذا المشروع أكثر عمقاً في فكره الفلسفي العام، والجمالي الخاص، وأشمل موضوعاً في مادته العلمية، وأحرص التزاماً بالرؤية الإسلامية الأصيلة في هويته المعرفية، فضلاً عن كونه أوضح هدفاً في تقديم الصورة التأصيلية، الناصعة والصحيحة، لنظرية الفن الإسلامي التي تعود بفرضياتها إلى الداخل الثقافي الإسلامي، بعيداً عن التأثر بأطروحات بعض المستشرقين التاريخية، والفكرية، والنقدية وغيرها، ورفضاً لانعكاساتها في الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة حول الموضوع، الذي أصبح فيها اليوم تحدياً فكرياً كبيراً يستدعي المواجهة الإصلاحية الصادقة والمخلصة لأصل هذا الموضوع، وفكره الإسلامي الرشيد.

ومن هنا، قدم المفكر الإسلامي إسماعيل الفاروقي نظريته للفن الإسلامي في ضوء ما وصفه بالفتح المعرفي الإسلامي في علم الجمال، الذي يقوم، أوّلاً وقبل كل شيء، على العلاقة القيمية الحميمة بين (التوحيد) و(الجمال)؛ إذ إنَّ التوحيد هو مبدأ الجمال، وأُفُقُه الإبداعي في الفن الإسلامي القائم على أسلوب (التنميط) في تشكيل العمل الفني الواحد المتنوع. ويقدم الفاروقي القرآن الكريم مثالاً إسلامياً خالصاً لذلك كله، بوصفه المأثرة الفنية الأولى مصدراً، والأعلى قيمة جمالية، في نظرية الفن الإسلامي التي حاول الفاروقي فيها ومن خلالها العمل على صياغة مفهوم الفن الإسلامي صياغة (علمجمالية) إسلامية تنطلق على العموم من (الجمالي) إلى (الديني) في دراسة هذا الفن، وحدوده المعرفية التي تمتد عبر الفنون السمعية والبصرية معاً، تمهيداً معرفياً ومنهجياً لدراسة

أصوله، ومصادره، وخصائصه فضلاً عن أعماله الفنية، وإنجازاته الحضارية المختلفة.

ولعل مراجعة نقدية، عاجلة ومتواضعة، لمشروع الفاروقي المعرفي في بناء نظرية الفن الإسلامي، تثير بعض الملحوظات حول فهم الفاروقي لمفهوم الفن؛ إذ إنَّ هذا المفكر -مثل كثير غيره- يتبنَّى المفهوم اللغوي العام الذي يجمع الأدب والفن في سلّة مفهومية واحدة، أكثر من المفهوم المعرفي الخاص الذي يفرّق ما بين الأدب والفن والعلم على الرغم من علاقاتها العضوية فيما بينها. وربما أدى هذا الفهم إلى عدم تمييز التداخل الجمالي عند الفاروقي بين ما هو (طبيعي) من صنع الله الخالق المبدع العظيم، وما هو (صناعي) من عمل الإنسان وإبداعه في الثقافة الفنية الإسلامية، وإلى عدم التوازن المعرفي بين الأدب والفن في استكشاف الميراث النقدي لكل منهما في نظرية الفن الاسلامي؛ إذ تميل الكفة -كما هي العادة في كثير من دراسات الجمال الإسلامية- لصالح الأدب والشعر فضلاً عن البيان القرآني، فبدت النظرية الجمالية للفنون البصرية الإسلامية دون حقيقتها المعرفية في هذا المشروع، وبدت بعض المفاهيم المتعلقة بهذه الفنون البصرية كالتجريد مفهوماً غائماً، بل هو أقرب إلى المنظور النقدي الغربي الحداثوي منه إلى مفهوم إسلامي يعرضه هذا المشروع جزءاً من البنية المفاهيمية لنظرية الفن الاسلامي، على عكس ما فعل الفاروقي مع مصطلح (أرابسك) الذي عوّل عليه كثيراً في بيان خصائص الفن الإسلامي، دون الالتزام بالمفهوم النقدي الغربي لهذا المصطلح الذي يدل في القاموس الأجنبي على (الزخرفة النباتية) تحديداً.

ولكن هذه الملحوظات لا تقلل من توصلات هذه المقاربة البحثية إلى أنَّ مشروع الفاروقي في بناء نظرية الفن الإسلامي هو مشروع رائد في مجاله، وكبير في قيمته العلمية، ومتميز في أدائه المعرفي والمنهجي النابع من الهوية الثقافية الإسلامية فكرةً وتطبيقاً. بل إنَّ هذه الملحوظات البسيطة تدفع هذه المقاربة إلى

التوصية بضرورة تعزيز هذا المشروع المعرفي الفاروقي، وتطويره بالعمل العلمي المؤسسي على دراسة الفن في الفكر الإسلامي، وآفاقه الفلسفية والتاريخية بقصد التوصل الى أوضح إطار معرفي لنظرية الفن الإسلامي.

الفصل الرابع

الفكر المقاصدي عند الفاروقي

أشرف محمود عقلة بني كنانة[1]

مقدمة:

لا يخفى على مشتغلٍ بالعلوم الشرعيَّة مدى أهميَّة البحث في مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، خصوصاً في هذا العصر الذي نحن في أمسّ الحاجة فيه لنشر سماحة الإسلام، وإبراز إيجابياته ورحمته وشفقته على الخلق؛ في وقت تكالبت الأمم فيه على الإسلام والمسلمين؛ ليُظلَموا مرتين؛ مرة من أعدائهم، ومرة على أيدي أبنائهم، ولا حلَّ للخروج من المأزق إلا بالعودة لروح الكتاب والسنَّة، ونشر تعاليم الإسلام وسماحته للعالم أجمع ببناء النموذج العملي في واقع المسلمين أولاً، وبالعرض والحوار والإقناع ثانياً.

وقد آثرت اختيار أهم علم في الشريعة انطلق منه الفاروقي في دعوته ورسالته تلك؛ ألا وهو علم مقاصد الشريعة الإسلاميَّة؛ لأُبرز من خلال هذا العلم أفكاره الحيَّة التي نادى بها المسلمين في نَفَسٍ يمتلئ حُرقة، وزفرة تمتلئ همَّاً، ودعوة للتمسك بالثوابت والأصول، مستمداً كل ذلك من الكتاب والسنَّة، ومنطلقاً من مقاصدهما العامة والخاصَّة، مستقرئاً أحوال المسلمين القديمة والحديثة؛ فأخرج حلولاً جديرة بأن تدرس من جوانبها كافة.

ويأتي هذا البحث: "الفكر المقاصدي عند الفاروقي"؛ ليدرس ما قدَّم الفاروقي في دعوته للأمة الإسلاميَّة -كما يراها هو- لتخرج من مأزقها، ولتسترد

---

(١) دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنيَّة سنة ٢٠٠٦م، أستاذ مشارك في قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ الأردن، ashrafalkinane@yahoo.com.

سالف مجدها؛ فتتبعتُ أفكاره المقاصديَّة في دعوته تلك فيما كتب وسطَّر؛ إذ لم يكتب الفاروقي كتاباً في المقاصد من الجهة التنظيرية، وليس له كلام في المقاصد على سبيل التقعيد، وإنما ظهر عنده إعمال المقاصد، وتفعيلها في جوانب كثيرة من كتاباته، بوصفها تطبيقاً عملياً ولا سيّما تلكم الكتابات التي تدور حول سبل النهوض بالأمة الإسلامية، وطرق تخلص الأمة من أمراضها وألوائها ولأوائها، وبعض الكتابات في القضايا الأدبية والتربوية.

وهذه إحدى ثمار دراسة المقاصد؛ أعني التطبيق العملي لها؛ فلئن كانت المقاصد قد بحثت من جميع جوانبها النظرية غالباً، إلا أنها في الجانب التطبيقي العملي الذي جُعل التنظير من أجله، لم تُبحَث ذلك البحث.

يهدف البحث إلى بيان الفكر المقاصدي عند الفاروقي، ومدى استثماره لقواعد المقاصد من خلال تطبيقاته في مختلف كتبه وأبحاثه، خصوصاً وأنه من البارزين في الكتابة في الفكر الإسلامي والمنافحة عنه، ثم التصدي للفكر الغربي ووضع الحلول الإسلاميَّة لمكافحة انتشاره وتغلغله بين المسلمين.

أما منهجية البحث فتقوم على استقراء كل ما طالته يدي من كتب الفاروقي وأبحاثه، والبحث عن الأفكار المقاصدية فيها، ثم تصنيفها تحت العناوين المقاصديَّة المناسبة، مع التعليق عليها وشرحها ما أمكن، ولم أطل النفس في الحديث عن القاعدة المقاصديَّة عند المقاصديين والأصوليين؛ لأنها متقررة في كتبهم غالباً، ولكن نوهت لبيان معنى القاعدة المقاصديَّة من كلام أهل الاختصاص بما يفي بالغرض، ثم بينت كيف استثمرها الفاروقي، مدللاً مما تفرَّق من كلامه في كتبه وأبحاثه، تارة بالمعنى، أو بالشرح والبيان، أو بالاختصار، وتارة بالنقل الحرفي لنصوصه، ثم التعليق عليها ما أمكن؛ مركزاً في الاستقراء والدراسة على كتاب "التوحيد"، وكتاب "أسلمة المعرفة" له، ثم بقيَّة كتاباته -ما أمكن-.

أولاً: أهمية المقاصد لفهم الواقع وعلاج المستجدات ورؤية الفاروقي لها

إنّ هدف الشريعة وغايتَها مصلحةُ الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض، وبوصفه مسؤولاً أمامه يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، إلا من أتى الله بقلب سليم؛ لأن الله تعالى استخلف بني آدم ليقيم العدل، والإنصاف والمساواة في الأرض بيسر وسهولة، وعدم كلفة أو مشقة، وغاية الغايات؛ هي: تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، لمن اتبع هداه وانقاد لأمره ونهيه.[1]

ومقاصد الشريعة؛ هي: "الغايات التي وُضِعَتْ الشريعة لأجل تحقيقها؛ لمصلحة العباد."[2] ويعبّر عن المقاصد بألفاظ متعددة منها: الحِكَم، والعلل، والمعاني، والمصالح. ويعبر عنها في القرآن الكريم والسنة المطهرة: بالإرادة. ويعبر في القرآن الكريم والسنة المطهرة عن المصالح بـ: الخير والنفع والحسنات. وعن المفاسد: بالشر والضر والإثم والسيئات.[3]

١- أهمية المقاصد لفهم الواقع وعلاج المستجدات

لمعرفة مقاصد الشريعة، والعلم بها فوائد وآثار إيجابية تعود على المسلم المكلف سواءً كان مجتهداً أو قاضياً أو حاكماً، أو طالب علم، أو داعية ومربياً، أو كان عامياً مقلداً، بل ربما لذلك فوائد تعود على غير المسلمين، وكل هذه الفوائد بدورها تُبَصِّرُ الجميع بالواقع، وتُكسِبُهم خبرة في علاج المستجدات.

---

(١) العالم، يوسف حامد. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٨٢ (بتصرف يسير).

(٢) الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص١٩.

(٣) حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**، إدارة الدعوة والتعليم، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، السنة ٢٢، عدد٢١٣ ، ١٤٢٧هـ، ص٢٥.

وتوضيح ذلك فيما يأتي:[1]

فالمجتهد: يحتاج للمقاصد، ليحسن تنزيل النصوص على الوقائع والحوادث المستجدة. والقاضي: يحتاجها، لتعينه على العدل والحكم الصحيح المطابق للواقع. والحاكم: يحتاجها، لتتوافق تصرفاته مع مصلحة الرعيَّة؛ فلا يوقعهم في الحرج والضيق والمشقة. وطالب العلم الشرعي: يحتاجها، ليعرف روح الحكم وهدفه؛ لئلا يوقعه حفظ المعلومات حفظاً مجرداً في الفهم المعكوس؛ فيسلم من الاضطراب والتشتت، فتتكون لديه الملكة العلميَّة الصحيحة، ويتحسن سلوكه في توجيه العلم وتحمله.

والداعية والمربي: تعينه مقاصد الشريعة على دعوته وتربيته؛ فإذا علم أن دعوته وتربيته ينبغي أن تنصبَّ على جلب المصالح للمدعوين، ودفع المفاسد عنهم؛ فيعطي كل ذي حق حقه، ويبني تصرفاته على سماحة الإسلام وعدله، فينجح في دعوته وتربيته. وعوامُّ المسلمين: وإن كانوا هم أقل الطوائف استثماراً لمقاصد الشريعة، إلا أن معرفتهم اليسيرة بها؛ ستدفع عنهم الأفكار الهدَّامة، والمصالح الموهومة، وما يتلقَّونه من الغزو الفكري الغربي، عبر وسائل الإعلام الحديثة. أما غير المسلمين: خصوصاً أولئك الذين يشعرون بأنهم يعيشون بلا هدف ولا معنى، ويبحثون عن السعادة فلا يجدونها، نتيجة للخواء الروحي، إذا ما علم هؤلاء سماحة الإسلام، وأنه قصد أن يخرجهم من الظلمات إلى النور، وأنه يرمي إلى تحقيق كل ما يريدون من المصالح التي فيها سعادتهم، وسد الفراغ الروحي لديهم؛ فلا بدّ أنهم سيتراجعون عن عقيدتهم إلى عقيدة الإسلام،

---

(١) حبيب، **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**، مرجع سابق، ص١١٩-١٣١. انظر أيضاً:
- جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٤٩-٥٠.
- بني كنانة، أشرف محمود عقلة. "أثر النظرة المقاصديَّة في فهم النص القرآني"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلاميَّة**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة ٢٦، عدد٨٥، جمادى الآخرة ١٤٣٢هـ/يونيو٢٠١١م، ص٩٠-٩٥ (بتصرف واختصار).

وكم نجح الدعاة في توصيل فكرةٍ حول سماحة الإسلام إلى هؤلاء؛ فنقلوهم من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام.

٢- رؤية الفاروقي وإشاراته إلى معنى المقاصد وأهميتها

إن الناظر في كلام الفاروقي وبحثه؛ ليجد في ثناياه إشاراتٍ إلى معاني المقاصد وأهميتها، دون أن يهدف الفاروقي إلى بيان مفهوم المقاصد، والتأليف في أهميتها؛ فمن هذه الإشارات إلى معاني المقاصد -وهي كثيرة-، قوله حينما كان يتكلم عن نظام الشريعة الشامل، المتفاعل مع تطور الحياة؛ فوصف الشريعة؛ بأنها تُمسك: "بيدها نحو مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، ونحو تحقيق الأهداف التي من أجلها سُنَّت هذه القوانين."(١)

ومن إشاراته لمعاني المقاصد، قوله حينما كان يتحدث عن نشر رسالة الإسلام وسماحته للعالم أجمع: "ويعمل على نشر حِكَم الشريعة؛ لتكون هي القانون الحاكم في الأرض."(٢) وهذا النقل عنه فيه إشارة إلى أحد معاني المقاصد الذي نوهنا إليها سابقاً، وهو: "الغايات التي وُضِعَتْ الشريعة لأجل تحقيقها؛ لمصلحة العباد"؛ إذ كل أحكام الشريعة لها غايات، وأهداف، وحِكَم تتوخاها تحقيقاً لمصلحة العباد.

وقد ظهر اهتمام الفاروقي بعلم المقاصد من خلال تطبيقاته وتنظيراته لمختلف المسائل -كما أسلفت-، ومن خلال إشاراته في بعض أبحاثه إلى ضرورة الاعتناء بأصول الفقه، الذي هو لبّ المقاصد وأُسُهَا؛ مبيناً تماسك الشريعة وحسن بنائها لأحكامها الثابتة والمتغيرة على أسسٍ تضبطُ الفهمَ من الزلل، وموضحاً أنها لا تُخْلِي أي عصرٍ من العصور عن حكمٍ لها، يستنبطه

(١) الفاروقي، إسماعيل. "الإسلام في القرن المقبل"، ترجمة: صلاح الدين حنفي، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٨، ١٩٨٤م، ص١٠.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، د.م، د.ت، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٢٤٢.

الفقهاء من أصولها المرنة التي تصلح لكل زمانٍ ومكان؛ وذلك بدورة يُنتجُ فهماً صحيحاً للواقع، ويُعطي علاجاً فاعلاً للمستجدَّات.

ومن إشاراته إلى تلك الأهمية أستخلِصُ من كلامه ما يأتي:

أ- نبَّه الفاروقي إلى أن الفكر الأصولي عند المسلمين، يُعدّ مظهراً من مظاهر قوة المسلمين؛ لأنه مستمد من الشريعة الإلهيَّة، التي احتوت على كثير من التصورات المحددة مسبقاً، المبنيَّة على القرآن الكريم بطريق الاستنباط المباشر منه، وعلى السنة النبويَّة بطريق الاجتهاد البشري المفصَّل والمدروس حسب مصالحهم، وتصورهم في حدود تعاليم القرآن الأساسيَّة؛ كالعدالة، والإحسان، والحرية، وغيرها.[1]

ب- بيَّن الفاروقي أن علم أصول الفقه، أسَّسَه الفقهاء في القديم؛ وجعلوه سيداً لكل العلوم، وذلك حينما أدركوا كلَّ الإدراك أن النظرة الإسلاميَّة لدى الفقهاء لن تنضبط انضباطاً شاملاً عند تجسيدها أو تطبيقها، إلا بعلم أصول الفقه؛ وسبب ذلك يعود إلى أن قدراً كبيراً من الشريعة الإسلاميَّة قابلٌ للاجتهاد المتجدد المتغيِّر.[2]

ت- أشار الفاروقي إلى أن علم أصول الفقه يتكون من الميادين الأساسيَّة لفهم القرآن الكريم، والسنَّة النبويَّة، ومن القواعد التي تُستنبط بها الأحكام بشكل غير مباشر من خلال المصدرين الأصليين الكتاب والسنة.[3]

ث- استدرك الفاروقي على مَنْ سيزلُّ به الفهم؛ فوضَّحَ أن العلماء اجتهدوا في وضع قواعد تضبط فهم النصوص، وأن هذه القواعد مستمدَّة من

(1) الفاروقي، **الإسلام في القرن المقبل**، مرجع سابق، ص٩-١١ (بتصرف وشرح).

(2) المرجع السابق، ص٩، ١٠ وما بعدها، (بتصرف وشرح).

(3) المرجع السابق، ص٩، ١٠ وما بعدها، (بتصرف وشرح).

علوم مختلفة؛ كعلم دلالات الألفاظ، وعلم التفسير، وعلم المعاني، وعلم النحو والصرف، والعلماء بدورهم أسَّسوا هذه العلوم وفقاً لما تحتمله اللغة العربية من المعاني التي ورثتها الأجيال العربية بالحس العربي الأصيل، ولا مجال لوجود خللٍ أو وقوعٍ في زللٍ ما دمنا اتَّبعنا هذه القواعد المحكمة.[1]

ج - لم يُغفل الفاروقي الإشارة إلى موضوع الاستنباط للمسائل والوقائع الجديدة، وقدرة الشريعة على التطور ومتابعة تيار الحياة، في حال غياب النص القرآني؛ فبيَّن أن علم أصول الفقه حدَّدَ مقاصد الشريعة، وكيفية الاستنباط منها بدقَّة، من خلال الواقع العملي لحياة الناس؛ مسترشداً بمصادر كثيرة للاستنباط والاستدلال؛ كالقياس بنوعيه: المنطقي، والأصولي الذي سماه الإمام الشافعي اجتهاداً، وكالاستصحاب، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستدلال، وغيرها من المصادر، وهي بدورها لا تَدَعُ نصاً إلا استثمرت معانيه كافة بكل أنواع الاستثمار، ولا واقعةً جديدةً إلا وأوضحت كيفية التعامل معها وردِّها لأصولها في ضوء مقاصد الشريعة العامَّة والخاصَّة.[2]

ح - رتَّب الفاروقي على ما سبق من النقاط: أن الشريعة الإسلاميَّة ليست نظاماً كليَّاً محكماً شاملاً، ومكوَّنةً من القوانين التي تحكم كلَّ مظهرٍ من مظاهر السعي الإنساني فقط، بل إنها متفاعلة قادرة على التغيُّر والتطور، وعلى متابعة تيار الحياة بكلِّ اتجاهاتها، ممسكةً بيدها نحو مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، ونحو تحقيق الأهداف التي من أجلها سَنَّت هذه القوانين.[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٩، ١٠ وما بعدها، (بتصرف وشرح).

(٢) المرجع السابق، ص٩، ١٠ وما بعدها، (بتصرف وشرح).

(٣) المرجع السابق، ص٩، ١٠ وما بعدها، (بتصرف وشرح).

خ - قال الفاروقي في أهمية معرفة عموم المسلمين -خصوصاً المبتدئين منهم- للمقاصد، وأن العلم بالمقاصد غير مقتصر على علماء الشريعة والباحثين فيها، في معرض خطابه للجامعيين، وخصوصاً المبعوثين منهم للجامعات الغربية، وأنه يجب عليهم أن يعوا أنهم يقدمون أنموذجاً عن أمة الإسلام؛ تلك الأمة المبدعة، وأن هذا أحد المقاصد العامة للإسلام؛ إذ يجب على كلِّ مسلم نقل الصورة الحسنة عن دينه ومعتقده، وأن يحاسب المرء نفسه ويلومها دوماً على التقصير، ولا يُلقِ باللوم على غيره، ولا شك أن هذا أحد المقاصد المهمة العامة للشريعة الإسلاميَّة؛ فقال عن هؤلاء الجامعيين: "ليسوا أصحاب رسالة، ولا يعون أنهم في ابتعاثهم يمثلون أمةً تطلب العلم، وتلح على التمكن منه، والإبداع فيه."[1]

وقال: "ألا يستحي الجامعيون، أن يتقدم العالم، وتتقدم الأمم المتخلفة، وهم لا يتقدمون؟ وهل يجوز للجامعيين اتهام حكامهم ورؤسائهم، وتحويل اللوم إليهم بدل أنفسهم."[2]

إنه توجيه من الفاروقي لهذا الصنف من الناس، أن يتنبَّه لنفسه، وأن يكون فاعلاً مع مجتمعه، صاحب فكر بعيد، يؤدي رسالته نحو أمته بحسن تعلمه وإبداعه، ورؤيته وبصيرته، يخطّئ نفسه قبل توجُّهه لمعرفة أخطاء الآخرين.

ثانياً: أثر المقاصد في فكر الفاروقي

إن اطّلاع الفاروقي على الثقافة الغربية، ودراسته للفلسفة أثناء إقامته هناك، عرَّفته كيف يفكر الغرب تجاه الإسلام والمسلمين وقضاياهم المختلفة، ثم إن دراسته للعلوم الشرعية بعد ذلك في الأزهر، جعلته يمازج بين فكر الغرب عن

(١) الفاروقي، إسماعيل. "حساب مع الجامعيين"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢.

الإسلام، وتقديمه للحلول الإسلامية العمليَّة؛ لخلوص المسلمين من تخطيطات الغرب ومكرهم، عبر مراحل زمنيَّة صالحة لهذا التغيير والخلوص، ولا شك في أن هذا الأمر يحتاج إلى معرفة ودراية بمقاصد الشرع الحنيف ومراميه القريبة والبعيدة، وهذا ما ظهر جلياً في فكر الفاروقي؛ كما تبينه المطالب الآتية:

١- أثر المقاصد في معالجة الواقع عند الفاروقي

انطلق الفاروقي في معالجته للواقع من حرقته على الدين الإسلامي، وثقافة المسلمين وتاريخهم العريق، الذي قُدِّم في الغرب على أنه مصدر لكل شر، ومنشأ لكل بليَّة؛ فبدأ يضع القواعد والأسس الفكرية، لإنقاذ سمعة الإسلام، ونشل أبنائه من مستنقعات الذل والهوان التي ألصقها الغرب بهم، وقد ظهر ذلك عند الفاروقي من خلال مقاصد شرعية عدَّة نلمسها في عبارات الفاروقي وكلماته، وقد حاولت أن أضع العناوين المقاصدية التي تناسب فكرة الفاروقي في كتاباته ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، مؤكداً بها على أن أي مفكرٍ إسلامي لا بدّ أن ينطلق من مقاصد الشريعة؛ في دعوته الإصلاحيَّة؛ لأن المقاصد هي الأسس والأصول التي تجعل الفكر سليماً من الانحراف، وتجعله واعي التخطيط، متضحةً أمامه الأهداف والرؤى التي يريد الوصول إليها، ضمن ميزان دقيق بين تقدير المصالح والمفاسد.

أ- قصد الخالق من الخلق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً:

وهذا المقصد عام في جميع الرسالات السماوية، ولا يجوز أن يتسرب إلى الذهن أن لله تعالى من وراء هذا المقصد ثمرة ترجع إليه، بل هي تعود إلى المكلف نفسه؛ لأن الله تعالى غني عن العالمين، قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾. [فاطر: ١٥][(١)]

وفي تأكيد الفاروقي على هذا المقصد قال في معرض حديثه عن التوحيد ومبادئه، وأن من مبادئه: القدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع؛ فقال فيها:

---

(١) العالم، **المقاصد العامة**، مرجع سابق، ص٨٢-٨٤.

"يترتب على حقيقة أن لكل شيء في الوجود غاية خُلق من أجلها، أن للكون في مجمله غاية، وأن تحقيق تلك الغاية داخل في حدود قدرة الإنسان في هذه الحياة الدنيا ضمن الزمان والمكان. ويحدد القرآن تلك الغاية بعبادة المكلفين لله، ويوضح أن مبنى التكليف على الابتلاء في درجة الإجادة في العمل. يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ويقول: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾ [الملك:٢]. ولو لم يكن أمر الوجود كذلك، لما كان هناك مفر من النزعة القلبية. فدون غاية العبادة لله والابتلاء، تفقد عملية الخلق ذاتها، وكذا عمليات الزمان والمكان، معناها ومغزاها. ودون قدرة الإنسان على الفعل، وقابليَّة الطبيعة لإعادة التشكيل، يتهاوى صرح التكليف والالتزام الأخلاقي، وبانهياره تتحطم الغاية التي من أجلها خلق الله الكون."[1]
ويقول في موضع آخر مقرراً أن التوحيد مبدأ الأخلاق: "يؤكد التوحيد أن الله تعالى الواحد الأحد خلق الإنسان في أحسن تقويم لعبادته... فمسوّغ وجود الإنسان؛ هو طاعة الله وتنفيذ أمره. ويؤكد التوحيد -أيضاً- أن جوهر هذه الغاية؛ هو استخلاف الله تعالى للإنسان فى الأرض. يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [البقرة:٣٠]. وبمقتضى هذا الاستخلاف، حمَّل الله تعالى الإنسان، فيما بينه القرآن الكريم، الأمانة التي لم تطق السموات والأرض حملها، وأشفقن منها. يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب:٧٢]"[2]

وقد حاول الفاروقي معالجة واقع المسلمين من خلال هذا المقصد في مواطن عدة من كتاباته، بل خصص لذلك بحثاً مستقلاً وسمه بـ: أبعاد العبادة في الإسلام، وهذا يدل على عدم رضاه عن واقع معين يعيشه المسلمون في عباداتهم،

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٤٩-٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٠.

أو أنه رأى خللاً في تصور مفهوم العبادة عند فئة معينة، إما إنهم قَلَبُوهَا عادةً، وإما أنهم جرَّدوها من مضامينها، وإما أنهم لم يؤدوها على الوجه المطلوب من جهة كمالها؛ فمن ذلك قوله: "المسلمون مخفقون في طاعة أمر الله بأن اعملوا؛ إذ لا نعمل إلا بربع ما فينا، سواء كنا فلاحين، أم حُكَّاماً... وما أحرى المسلم بأن يذكر بأنه دون عمل لا يستقيم له سوى الفقر، والفقر من وعد الشيطان."(١) ويكاد هذا يكون مطابقاً للحديث الذي رواه عَمَّارَ بْنَ يَاسر، قال:سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ الرَّجُلَ لِيُصَلِّي الصَّلاَةَ، وَلَعَلَّهُ لاَ يَكُونُ لَهُ مِنْهَا إِلاَّ عُشْرُهَا، أَوْ تُسْعُهَا، أَوْ ثُمُنُهَا، أَوْ سُبُعُهَا، أَوْ سُدْسُهَا، حَتَّى أَتَى عَلَى الْعَدَدِ."(٢)

وقد وجَّه الفاروقي إلى ضرورة توسيع معنى التعبُّد؛ ليشمل العبادة بمعناها العام، لا بمعناها الخاص؛ فيدخل في التعبُّد كل عمل قصد به العبد وجه الله تعالى من الأعمال الفاضلة المباحة، إذا هو أحسن التوجُّه بها إلى الله تعالى، وحوَّل نيَّته من مجرد كونها أعمالاً مباحة، إلى كونها أعمالاً تدخل في طاعة الله تعالى، وهذا المقصد مهم جداً في حياة العبد؛ فإنه إن علم أن الله تعالى سيأجره على أعمالٍ يوميَّة يقوم بها بطبيعته البشريَّة، إن أحسن النيَّة، كانت له أكبر دافع ومشجع على الاستمرار في العمل في همَّةٍ عالية، وروح سامية؛ وهذا سرُّ نجاح كثير من الناس في أعمالهم، وبذلك يستشعر المسلم أنه خاضعٌ لله دوماً ومحتاجٌ إليه؛ فيحقق مقصود الخالق من الخلق في التعبد في أوسع مدًى؛ ليستوعب جميع حياة الإنسان.

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "أبعاد العبادة في الإسلام"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد ١٠، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ص٢٦.

(٢) ابن حنبل، أحمد. **المسند**، الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، مسند الكوفيين، حديث عمار بن ياسر ﷺ، حديث رقم ١٨٨٩٩. انظر أيضاً:
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان بترتيب مع الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، لابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، كتاب: الصلاة، باب: صفة الصلاة، حديث رقم ١٨٨٩، وصححه الألباني.

وحول هذا يقول الفاروقي: "حراثة الأرض، والإنتاج في المصنع، أو المكتب عبادة، والحمل وتربية النسل، والعناية بالبيت عبادة، والجهاد المسلح، والترفيه عن النفس المرهقة عبادة، والتفقُّه في الدين، والكيمياء عبادة."[1] ويقول -أيضاً-: "لقد بارك الله لنا في غرائزنا، ومشاعرنا، وفي طعامنا ودنيانا، وفي الوقت نفسه حذَّرنا من أن نسمح للدنيا بالسيطرة على الحياة وخرق الأخلاق، وهذه هي الروحانية الصحيحة، والحضارة معاً."[2]

ويقول منتقداً على مَنْ يُضَيِّقُ من مفهوم العبادة: "بينما كانت تسود في صدر الإسلام رؤيا عامة شاملة لجميع مرافق الحياة، تؤثِّر في كل عمل، وكل دقيقة من حياة المسلم، كان السائد في القرون التالية عبادات يؤمها الأئمة، وقوانين تديرها المحاكم، وحلقات ذكر، ورياضة روحيَّة، يرودها مشايخ الصوفيَّة."[3] ويقول -أيضاً- بعد أن أطلق على تلك الصوفية اسم: الصوفيَّة السوداء:[4] "انحرفت رغبة المسلمين في المعرفة خلال فترة انحدار القرن ١٣-١٩م، بسبب انغلاق المنهج الصوفي، وتسلط شيوخه، واتخاذهم طريقاً مبتسراً لإصلاح النفوس وتزكيتها، من خلال الشعوذة، وما يُصاحبها من أعمال السحر والتقديس، والتنجيم والخرافات، وبالدرجة نفسها، أوهن التصوف من عزيمة المسلمين، وجعلهم عازفين عن الاندماج، والتغلغل في شؤون الأمة العامَّة، وتحمُّل مسؤوليَّة ترشيد إدارتها."[5]

---

(١) الفاروقي، **أبعاد العبادة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦.

(٣) الفاروقي، إسماعيل. "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٩، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ص١٠.

(٤) الفاروقي، **الإسلام في القرن المقبل**، مرجع سابق، ص١٥. ولعلنا نفهم من إطلاق الفاروقي لهذا الاسم على الصوفيَّة، بطريق مفهوم المخالفة: أن هناك صوفيَّة بيضاء، حتى لا نشمل جميع طبقات الصوفيَّة وأفرادها بالسلبيَّة.

(٥) المرجع السابق، ص١٣. وما قاله هنا يؤكد على ما قلته في الهامش السابق؛ إذ ليس كل المتصوفة أهل دجل وسحر وشعوذة، وإن كان ذلك موجوداً فيهم كثيراً.

وحديثه هذا يقودنا بدوره إلى المقصد الثاني -الآتي-، كيف حاول الفاروقي علاج الخلل ها هنا، بطريق الإشارة إلى علاجين، أحدهما إيجابي ارتضاه. والآخر سلبي نبذه.

ب- قصد الشارع من التشريع إسعاد الأفراد والجماعات في الدارين:

ومعنى هذا المقصد: أن الغاية التي قصدها الشارع من التشريع، والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام؛ هو: إسعاد الأفراد والجماعات، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني، حتى تصير الدنيا مزرعة للآخرة؛ فيحظى الإنسان بسعادة الدارين.[1]

وقد عدَّ العلماء خمسة مقاصد تعدّ ضرورية؛ بحيث إذا فقدت أو فقد بعضها اختل نظام حياة الناس، وهي ما يسمى عند العلماء بـ: الكليات الخمس، أو: الضروريات الخمس؛ وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.[2]

ومن أنواع المقاصد: المقاصدُ العامة؛ وهي: الغايات والأسرار والحكم التي لاحظها الشارع في جميع أنواع التشريع وأحواله؛ مثل: الفطرة، والسماحة، واليسر، ورفع الحرج، ورفع الضرر، وغاية ذلك كله: درء المفاسد وجلب المصالح، في كل ما من شأنه أن يحقق هذه الغاية وهذا المقصد.[3]

---

(١) العالِم، **المقاصد العامة**، مرجع سابق، ص٨٢-٨٤.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٢ ص١٧-٢٣.

(٣) العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٧٩-٨٥، انظر أيضاً:
- عمر بن صالح. **مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**، عمّان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ص١٤٣-١٦٤، ٤٦٦-٥١٨.

قال الفاروقي في معرض كلامه عن المسؤوليَّة والمحاسبة التي هي أحد المبادئ الخمسة التي تشكل لبّ التوحيد، ومؤكداً على هذا المقصد الشرعي العظيم: "وأن القاعدة أن طاعة الله تعالى بمعرفة أوامره، وتجسيد نموذجه في أرض الواقع، هو سبيل الفلاح والسعادة واليسر. وفى المقابل؛ فإن معصية الله تعالى تفضي بصاحبها إلى البوار والضنك وسوء المنقلب."[1]

ومن إشارات الفاروقي لبعض أنواع هذا المقصد -أيضاً- قوله: "جاء الإسلام لخدمة الأهداف العليا للمجتمع الإنساني كافة، بوصفه جزءاً مكملاً لرسالته... واعتبر الإسلام العنصرية، أو أي نظام يقوم على الانتخاب، أو الاختيار، أو على أساس طبقي أو عرفي، أو عصبي؛ كتحدٍّ للتوحيد؛ ولذلك صارع العصبيَّة العقليَّة، حتى النهاية، أينما قابلها، مبتدئاً بمهدها الرئيس: مكة. ومن جهة أخرى لم يغفل الإسلام الطبيعة الدقيقة للحياة الإنسانيَّة؛ فلقد اعترف بالعائلة في أوسع نطاق لها، وعزَّز تماسكها وصلابتها بقوانين الثبات والوراثة، ولقد اعترف -أيضاً- بالكيانات العرفيَّة المتمثلة في اللغة والعادات، بل واتخذه أساساً للتغيير المطلوب، ولإغناء الحضارة الإسلاميَّة، لـمّا توافقت هذه الكيانات العرقيَّة مع متطلبات الشريعة الإسلاميَّة."[2]

وكلامه هذا فيه إشارة إلى هدف الشريعة السامي، الموصل للسعادة الدنيويَّة والأخرويَّة؛ فليست العنصرية والطبقيَّة، أو إشاعة الفوضى، في الصالح العام للبشريَّة؛ فألغى الإسلام كل هذه المظاهر؛ لترتُّب الفساد الأكيد عليها. وبالمقابل أحيا الإسلام الروابط العشائريَّة، والأعراف الحميدة، ما دام أنها تحقق مصالح عاجلة أو آجلة للبشريَّة، بل عدّ الإسلام ذلك مظهراً حميداً يقود لعز الإسلام وإغنائه ونهضته، إنها موازنة دقيقة بين المصالح والمفاسد، مقصدها الأكيد: إيصال الخلق للسعادة.

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥٢.

(٢) الفاروقي، **الإسلام في القرن المقبل**، مرجع سابق، ص١٥.

ت- قصدت الشريعة أن تتقيد الأمة بفهم الأوَّلين من السلف؛ لأنه يقطع احتمالات الأدلة حتماً، ويضع الحلول الجذرية لألواء الأمة ومصائِبَها:

هذا من أعظم مقاصد الشريعة الإسلاميَّة العمليَّة، الذي أثبت جديَّته وفاعليَّته في إيجاد حلولٍ للواقع، ولأزمات الأمة؛ ويعني هذا المقصد: أنَّ مَنْ وَقَعَ في الارتياب والخلل، وأصابه الشك والاحتمال، إما في فهم الأدلة، وإما في البحث عن إصلاحٍ لخللٍ ما، وبالأخص الخلل المستجد المعاصر؛ عليه: أن ينظر في كيفية فهمِ السلف للواقع، وما طريقهم في فهم النصوص، وما منهجهم في العمل بها، وتخريج الواقع عليها؛ ففي فهمهم الهداية، وفي منهجهم العصمة؛ لأنهم يصدرون عن ثوابت الأمة، وهم أقدر منَّا في تخريج الوقائع الجديدة، على الثوابت الأكيدة، ومن لا ثوابت عنده، لا حلّ يرتجى منه، وثوابت الإسلام إن لم يكن فيها العلاج؛ فلا علاج في ثوابت غيره، من باب أولى.

قال الشاطبي بعد أن قرر وجوب النظر في أعمال الأولين من السلف: "فلهذا كله: يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي، مراعاة ما فهم منه الأوَّلون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل."[1] وقال: "فإن العمل -يعني بذلك: عمل السلف- مُخَلِّصٌ من شوائب المحامل... والنظر في أعمال المتقدِّمين، قاطعٌ لاحتمالاتها حتماً، ومعيِّنٌ لناسخها من منسوخها، ومبيِّنٌ لمجملها."[2]

والرجوع لفهم السلف وعملهم؛ هو الركن الثالث، بعد محاولة معرفة معاني نصوص الكتاب والسنة؛ لأنَّ فهم الناس للكتاب والسنة منه الصحيح ومنه السقيم، فيقتضي الأمر ركناً ثالثاً طلباً لسلامة الفهم، واعتزازاً بالثوابت؛ وهو: تقييد فهم الخلف بفهم السلف؛ فقوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ

(١) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٩.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢٨٨.

﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾ [الفاتحة: ٦ - ٧]، اشتمل على ركن: فهم السلف لهذا الصراط.

وقد جاء تحديد زمن السلف الذين لا تجوز مخالفتهم، أو الخروج عن مجمل فهمهم،[(١)] في حديث ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "خَيْرُ النَّاسِ: قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ."[(٢)]

فالقرون الثلاثة الأولى: هي خير قرون هذه الأمة في الأعمال، والأقوال، والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة، وهم أفضل من الخلف في كل فضيلة، من علم، وعمل، وإيمان، وعقل، ودين، وبيان، وعبادة. وهم أولى بالبيان لكل مشكل،[(٣)] ومستحيل أن يكونوا قصروا في هذا الباب أو جفوا عنه، أو غَلَوا فيه، والدين

---

(١) الجزائري، عبد المالك بن أحمد المبارك رمضاني. **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**، القاهرة: دار الإمام أحمد، ط٨، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٤١-٤٢ (بتصرف يسير). وها هنا قلنا: "مجمل فهمهم"؛ لئلا يتقوَّل متقوِّلٌ بأننا نقصد تقليد السلف في كلِّ شيء تقليداً أعمى، بل عملٌ بهديهم، مع البصيرة والفهم وحسن التخريج على الواقع.

(٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. **صحيح البخاري**، دمشق-الرياض: دار الفيحاء، ودار السلام، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أُشهد، ص٤٢٩، حديث رقم٢٦٥٢، وكتاب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، ومن صحب النبي ﷺ، أو رآه من المسلمين؛ فهو من أصحابه، ص٦١٢، حديث رقم٣٦٥١، وكتاب: الرقاق، باب: ما يحذر من زهرة الدنيا، والتنافس فيها، ص١١١٦، حديث رقم٦٤٢٩، وكتاب: الأيمان والنذور، باب: إذا قال أشهد الله أو شهدت بالله، ص١١٥٠، حديث رقم٦٦٥٨، انظر أيضاً:

- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الرياض: رئاسة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ج٤، ص١٩٦٢-١٩٦٣، ح٢١٠/ ٢٥٣٣.

(٣) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد قاسم العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٣٩٨هـ، ج٤ ص١٥٧-١٥٨ (بتصرف).

إذا أُحيل فهمه على تأويلات المتأولين انتقضت عراه كلها، ولا تشاء طائفة من الطوائف أن تتأول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه.[1]

قال ابن تيمية: "فمن اتبع السابقين الأولين: كان منهم، وهم خير الناس بعد الأنبياء؛ فإنَّ أمَّة محمَّد ﷺ خير أمَّة أخرجت للناس، وأولئك خير أمة محمد ﷺ... ولهذا كان معرفة أقوالهم وأعمالهم: خيراً وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله... وإذا تنازعوا: فالحق لا يخرج عنهم؛ فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يُحكَم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه."[2]

فإذا كانت معرفة أقوال وأعمال السلف أنفع من معرفة أقوال وأفعال المتأخرين، من أمَّة محمَّد ﷺ؛ فكيف بمن يترك أقوال السلف وعملهم وفهمهم، لأقوال وأعمال وأفهام الغرب؟! ولذلك؛ حذَّر الشاطبي: من مخالفة عمل السلف؛ فقال: "الحذر... الحذر من مخالفة الأوَّلين! فلو كان فضلٌ ما، لكان الأولون أحق به[3]... فما كانوا عليه من فعل أو ترك؛ فهو: السنة والأمر المعتبر، وهو: الهدى، وليس ثمَّ إلا صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأوَّلين: فهو على خطأ."[4]

ولم يُجِّوز الشاطبي مخالفة الأوَّلين من السلف في عملهم، إلا لحجة أو مسوغ، كالحاجة، والضرورة، والاحتمال الذي ينهض به الدليل؛ فقال: "وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل وفق الأولين، فلا يسامح نفسه في العمل

---

(١) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية. **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج١، ص١٥٦-١٥٧.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٣، ص٢٤.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٠.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٢٨١.

بالقليل؛ إلا قليلاً، وعند الحاجة ومس الضرورة إن اقتضى[1] معنى التخيير، ولم يَخَفْ نسخَ العمل به، أو عُدِمَ صحةً في الدليل، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة، أو ما أشبه ذلك."[2]

فحول تأكيد الفاروقي على هذا المقصد، وضرورة الرجوع بالفهم والتطبيق إلى عصر السلف حتى تستقيم الأعمال والتصرفات والنيّات، إنقاذاً للأمة من انحدارها في المعرفة الذي أنتجه الانغلاق، وتسلُّط الشيوخ، وما ألحقه هذا المنهج من وهَنِ المسلمين، يقول: "وقد برز أمام هذا الاتجاه الصوفي تياران، سُمِحَ لهما بالعمل على مناهضة الصوفيَّة، ولكل منهما دوافعه التي تختلف عن الآخر، وربما تكون الأهداف متضاربة." ثم ذكر أن الاتجاه الأول تمثله السلفيَّة، مرتضياً ما قاموا به من تصحيح لخلل الصوفيّة؛ فقال: "القوة الأولى: تمثلها القوة السلفيَّة، أو حركة إحياء التراث، والسلفيَّة في أصلها روح إسلاميَّة صافية نابعة من الإيمان الحقيقي، لقد أدرك المسلم انطلاقاً من إيمانه أن زيغ التاريخ وانحرافه، يكون بابتعاده عن مبادئ الإيمان، لقد أدى وَعْيُهُ بالديانات السماويَّة إلى عدّ التاريخ، دالةً على استقامة الإنسان أو عدم استقامته. فالسلفيَّة إذن؛ ليست إلا عودة إلى سنة الرسول ﷺ، وصحابته الكرام، كما أمر الله تعالى باتباعها، عودة لمبادئ القرآن والسنَّة النبويَّة التي طبقها عمليّاً الرعيل الأول من المسلمين، الذين عُمِّرَتْ قلوبهم بنفحات التوحيد بوصفه نظاماً للحياة."[3]

---

(١) أي: العمل بالقليل؛ بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضاً لما عمل به الأكثر، ولا يكون ذلك إلا حيث يُحتج به، وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به. انظر:
- دراز، عبد الله بن محمد بن حسنين. **تعليقاته على الموافقات للشاطبي**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور ابن حسن آل سلمان، تقديم: العلامة بكر ابن عبد الله أبو زيد، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، (مطبوعة مع "**الموافقات**" للشاطبي)، ج٣، ص٢٧٩، هامش٢.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٩-٢٨٠.

(٣) الفاروقي، **الإسلام في القرن المقبل**، مرجع سابق، ص١٣-١٤.

هكذا رأى الفاروقي أن علاج ما أدى إليه المنهج الصوفي عموماً لأنواع عدَّة من الانحرافات والهِنَات، التي جعلت الأمة تنحرف عن مسارها، وتتخلف عن ركب إصلاحها، وتحمُّل المسؤولية تجاهها، يكمن بالرجوع إلى ما كان عليه الأوَّلون من السلف من التطبيق العملي الجاد النافع الذي يمتاز ببعد المدى وبالمرونة، لتطبيق المبادئ الإسلاميَّة الأصيلة التي جاء بها القرآن والسنة، والسلف هم خير الناس الذين تُفهم النصوص بفهمهم، وهم خير من يُقتدى بهم في كيفيَّة تطبيقها؛ لأنهم عاصروا التنزيل وفهموا مقاصده، على يد المعلم الأول نبي المرحمة محمد بن عبد الله ﷺ.

ويرى الفاروقي مع ضرورة الرجوع لعصر السلف، ضرورة الرجوع للتوحيد الصحيح، وللعلم المؤسس على التوحيد الصافي؛ فقال: "ويعنى التوحيد بالضرورة،... نفى وجود أيّة قوة فاعلة أخرى مع الله تعالى، الذي فطر الكون، على سنن أبدية لا تغيير لها ولا تبديل. ويرقى ذلك إلى مصافِّ الإقرار بأن كل مبادرة من جانب أيّة قوة طبيعية، محكومة في نهاية المطاف بقدرة الله تعالى وتصريفه. وبذا تنتفي أوهام السحر، والشعوذة، والأرواح الشريرة، وأية تصورات مشعوذة عن تدخل تحكمي من جانب أي مخلوق في عمليات الطبيعة. بلغة أخرى؛ فإنه بالتوحيد تتم المفاصلة بين الطبيعة، والآلهة والأرواح المزعومة الخاصة بالأديان البدائية، وخرافات السذج والجهلة.

ولقد أفاض الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتابه: "التوحيد الذي هو حق الله على العبيد"[1] في بيان أن كلَّ خرافةٍ، وكلَّ عملٍ من أعمال السحر أو الدجل، يوقع فاعله، والمتعاطي معه المصدق له في الشرك، أي في انتهاك

---

(١) عقد الإمام محمد بن عبد الوهاب أبواباً في ذلك؛ مثل باب: باب: ما جاء في السحر، وباب: بيان شيء من أنواع السحر، وباب: ما جاء في الكهان، وباب: ما جاء في النشرة، وباب: ما جاء في التطير، وباب ما جاء في التنجيم، وغيرها، انظر:

- عبد الوهاب، محمد بن سليمان التميمي. **التوحيد الذي هو حق الله على العبيد،** (مطبوع مع: فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن بن محمد آل فريان)، د.ن، ط٩، ١٤٢٣هـ/١٤٢٤م، ص٣١٥-٣٦٦.

حمى التوحيد."[1] ويقول -أيضاً- حاثّاً على العلم ورابطاً بين العلم والتوحيد، وأن التوحيد الصحيح يقود إلى العلم: إنَّ "بناء العلم لا يحتاج إلى نفي فعل الله تعالى المستمر في الكون، بل إلى تخليص العلم من أساطير الأرواح والأشباح الوهمية. ومبدأ التوحيد هو الذي يجمع كل خيوط السببية ويضعها في يد الله تعالى وحده، ويستأصل ظن وجودها في يد قوى أخرى وهمية خفيَّة. وخلاصة هذا الخيط الفكري الفارِق: أن التوحيد الإسلامي هو شرط العلم المؤسس على سنن كونيَّة تكوينيَّة وتكليفيَّة ثابتة."[2]

وكلام الفاروقي هنا يؤكد على أن الحل للخروج من هذا الواقع المؤلم الذي أدى إلى الانغلاق وخرافات، لا يكون إلا بالعلم الصحيح المؤسس على التوحيد الصافي، الذي يعتقد صاحبه بوحدانيَّة الله تعالى في كل شيء، وأنه وحده هو المتحكم في الكون وتصريفه، وهذا بدوره لا يكون إلا بتحقيق عبودية الله تعالى -كما بيَّناه في المقصد الأول-، وباتِّبَاع عصر السلف، تلك الفئة المشهود لها بالفضل والخيريَّة، التي فهمت مراد الله تعالى كما شاء الله تعالى.

أما الاتجاه الثاني الذي حاول معالجة هذا الواقع المرير الذي أشار إليه الفاروقي؛ فهو اتجاه الحداثيين،[3] الذين انطلقوا من تقليد الغرب في علاجهم للواقع، وهم وإن كان دافعهم في الجملة وأول الأمر صحيحاً، إلا أنهم لا يدركون مساوئ هذا الاتجاه، وما هي روح الغرب التي صدروا عنها؛ فلم يرتضِ

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

(٣) يعني الفاروقي ما أصبح يُعرف بالحداثيين العرب، الذين قاموا بنقل الحداثة الغربيَّة إلى مجتمعاتنا العربيَّة؛ ولهذا لا يمكن فصل الحداثة العربية عن الحداثة الغربية باعتراف الحداثيين العرب أنفسهم. وبهذه المفاهيم التي نقلها الحداثيون العرب من الغرب، شنوا هجومهم الضاري على الإسلام مفترضين عن جهل، تصادم الإسلام مع العلم، كالحال في بلاد الغرب، فراحوا يقيّمون ويعدّلون في الإسلام والوحي والرسالة وفق أهوائهم. انظر:
- خضر، أحمد إبراهيم. "وقفات مع اليسار الإسلامي"، **مجلة المجتمع**، عدد٩٠١، ١٧ جمادي الآخرة ١٤٠٦هـ، يناير ١٩٨٩م، ص٢٤.

الفاروقي طريق هؤلاء في علاج الخلل؛ لأنهم وقعوا فيما منه فروا؛ وهو: التقليد، ففروا من تقليد الصوفيَّة لمشايخهم، وما أنتجه ذلك من ويلات على الأمة، إلى تقليد الغرب، هذا الغرب الذي حَكَمَ عليهم بعدم الإنتاج إلا بطريق تقليدهم تقليداً متواضعاً.

وهكذا؛ فإن الفاروقي لم يرتضِ الاتجاه الثاني في العلاج؛ لأجل ما سبق بيانه، مثنياً ومرتضياً طريق أصحاب الاتجاه الأول في العلاج، مدللاً على أن أُمَّتَنا تملك العلاج بنفسها، ولا تحتاج إلى تقليد أحد، كائناً من كان. وفي ذلك يقول: "القوة الثانية: هي مثار التحديث الذي ينبثق -أيضاً- من نفس المنطلق، وبرغم ذلك قد اختار طريقاً آخر، ألا وهو: تقليد الغرب، هذا الطريق يعتمد على تبنِّي طرق الغربيين التنظيميَّة، ومهاراتهم وأفكارهم؛ ومن ثمّ السماح لهم بفتح مدارس جديدة لتعليم المسلمين، أو إرسالهم للدراسة في معاهد أوروبا. وكان هدف هذه المدارس الجديدة من خلال الاستعمار؛ هو التبشير المسيحي بين المسلمين، أو على الأقل زعزعة إيمانهم بعقيدتهم، وزيادة تعلقهم بالدنيا، وذلك بصبغهم بالثقافة الأوربيَّة، ومن ثمّ يصبح تعاونهم مع الغزاة المستعمرين أمراً ميسوراً، وأخيراً لجعلهم بعيدين عن علوم الطبيعة. وإن هذه المدارس التجديديَّة في العالم الإسلامي، تقلد الغرب دون إدراك لروحه، ناهيك عن احتوائها لذلك؛ فقد حُكِم عليهم بألا يُنتجوا شيئاً أكثر من التقليد المتواضع، وقد أنتجوا فعلاً أجيالاً على هذه الشاكلة."[1]

إنَّ حديث الفاروقي، السابق، عن وجود منهجين قاما بعلاج واقعٍ مريرٍ للأمة، مع تفنيد طرقهما في العلاج مبيناً آثار كلٍ منهما، وارتضاؤه للاتجاه والمنهج الأول يدل -من جهة- على بصيرته بالواقع جيداً، ومن جهة أخرى يؤكِّد على إبرازه للجانب المقاصدي في ضرورة استقلاليَّة الشخصيَّة الإسلاميَّة، وأن مقدَّرات الأمة الإسلامية، إن أحسنت هي الفهم، ثم التطبيق والعمل، كفيلةٌ

---

(١) الفاروقي، **الإسلام في القرن المقبل**، مرجع سابق، ص١٤-١٥.

بعلاج أي خللٍ أو انحرافٍ يطرأ عليها، وليس أحدٌ أقدر على العلاج، ممن اقتنع بمنهجه الحق المؤيَّد بالوحي؛ فَلِمَ التخاذل والتراجع إذن؟!

وقد تحدث الفاروقي في الإطار ذاته، وفي سياق الكلام السابق نفسه، حول سبب آخر من أسباب تراجع الأمة وتخلفها وانحرافها؛ وهو: ما وقعت فيه الأمة من ممارسات المستبدِّين من الحكَّام، الذين سخَّروا طاقات الأمة، لتحقيق أهوائهم وأهدافهم؛ فقال منبِّهاً الأمة إلى ذلك، وكأن الجماهير سمعت شيئاً من كلامه في هذه الأيام: "وقعت الأمة الإسلاميَّة المحرومة من اليقظة الجماهيريَّة، غنيمة للسلاطين المستبدين، الذين سَخَّروا الطاقات لخدمة مصالحهم وأمجادهم، مما جعل اهتمام الجماهير بشؤون الأمة أمراً بغيضاً وكريهاً."[(١)]

ث- قصدت الشريعة إلى تعزيز مبدأ المحاسبة بكل أنواعها لإسعاد البشريَّة، واستقامة أخلاقها ظاهراً وباطناً، وإقامة العدل المطلق:

مبدأ المحاسبة في الشريعة مبدأ عظيم يحقق مقاصد التشريع القائدة إلى الصلاح والاستقامة بكل أشكالها، سواء كانت المحاسبة من نوع محاسبة المرء لنفسه؛ ليستقيم خُلُقُهُ وتكون نفسه من نوع النفس اللوامة التي تقود صاحبها للخير؛ وبصلاح النفس يصلح المجتمع. أو كانت المحاسبة من نوع محاسبة الإنسان لغيره؛ ليستقيم المجتمع ويتحصَّن من شرور الآخرين؛ فالعقوبة والمحاسبة علاج جذري للجريمة. أو كانت المحاسبة من نوع محاسبة الخالق للمخلوق، في دار الجزاء، تلكم هي المحاسبة الأخروية، التي إذا اعتقدها المرء خاف يوم الحساب فاستقام.

فالمحاسبة بأبعادها الثلاثة تقود للاستقامة، وهي سبيل التغيير والإصلاح، وتمايزٌ بين طبقات البشر وأعمالهم، وكل ذلك يعود بالسعادة على الفرد والمجتمع، في الدنيا والآخرة. يقول الفاروقي في النوع الثاني والثالث من المحاسبة: "إن الإنسان حر مسؤول؛ فالالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤولية

---

(١) المرجع السابق، ص١٥.

عنه والحساب عليه. وبالقرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد على مسؤولية الإنسان؛ منها على سبيل المثال: قول الله تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]... وما لم يكن الإنسان سيسأل ويحاسب بشكل ما، في موضع ما، عن أفعاله؛ فإن إمكانية إساءته استخدام الحرية الممنوحة له يظل احتمالاً راجحاً؛ فالحساب وتحمل المسؤولية شرط ضروري للالتزام الأخلاقي، أو للإلزام الأخلاقي.

ومبدأ المحاسبة متأصِّل في طبيعة المعياريَّة ذاتها، وهذا هو ما يعنيه الإسلام بيوم الحساب، يوم يقوم الناس لرب العالمين. ومبدأ محاسبة الله تعالى للبشرية جمعاء يوم القيامة مبدأ قرآني كلي مطلق، يمكن القول بأنه: يمثل الأساس الذي يقوم عليه النظام الأخلاقي الديني الإسلامي برمته، وليس المهم أن تتم تلك المحاسبة في هذه الحياة الدنيا مواكبة للفعل الإنساني في مكانه وزمانه، أو في الآخرة، أو في الدنيا والآخرة معاً. والمهم هو أنه لا مفر من الحساب، وأن القاعدة أن طاعة الله تعالى بمعرفة أوامره، وتجسيد نموذجه في أرض الواقع، هو سبيل الفلاح والسعادة واليسر. وفي المقابل؛ فإن معصية الله تعالى تفضي بصاحبها إلى البوار والضنك وسوء المنقلب."[1]

ويقول -أيضاً- في النوع الثالث من المحاسبة: "وجوهر مفهوم المجتمع الأمة؛ هو: المساواة بين كل البشر، في ظل علاقةٍ مع الله تعالى قائمةٍ على العهد وليس الوعد... والحساب والجزاء الربانيان مؤكَّدان وعادلان، ومحلهما الأخير هو يوم الفصل، يوم الدين، يوم يقوم الناس لرب العالمين."[2] ويقول في النوع الأول من المحاسبة: "لن يكون لنا سبيل على أعدائنا، إلا بالانتصار على أنفسنا أولاً وأخيراً؛ أي: بمحاسبتنا لأنفسنا."[3] ويقول في جانب ضرورة الاعتناء

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥١-٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٨.

(٣) الفاروقي، **حساب مع الجامعيين**، مرجع سابق، ص٤٨.

بالأخلاق، وهو نوع من المحاسبة: "أين جامعاتنا التي وضعت التنشئة الأخلاقية جنباً إلى جنب التعليم النظري؟ أين هي برامجها التي تثبت ذلك؟ وأين أخلاق الأستاذ، والطالب من سلم أولوياتها."(١)

هكذا يقرر الفاروقي مبدأ المحاسبة في أقواله في سياقات عدَّة خصوصاً تلك التي تعنى بإنقاذ الأمة مما هي فيه؛ لأن مبدأ المحاسبة يحقق المراقبة الداخلية التي تسوي بين الظاهر والباطن؛ تلك التسوية المؤدية إلى استقامة النفس والسلوك، لتكون عقيدة يعتقدها المرء؛ فيحدث التكامل، ولا يطغى جانب الروح على جانب الجسد.

فمحاسبة النفس تكون قبل العمل وبعده، تكون قبل العمل لئلا يبادر المرء للعمل حتى يتبين له رجحانه على تركه. قال الحسن البصري: "رَحِمَ اللهُ عَبْداً وقف عِنْدَ هَمِّهِ؛ فَإِنَّه لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ يَعْمَلُ حَتَّى يَهُمَّ، فَإِنْ كَانَ خَيْراً أَمْضَاهُ، وَإِنْ كَانَ شَرّاً كَفَّ عَنْهُ."(٢) وتكون محاسبة النفس بعد العمل على أنواع ثلاثة: الأول: محاسبتها على طاعة قصَّرت فيها من حق الله تعالى، فلم توقعها على الوجه الذي ينبغي. الثاني: أن يحاسب نفسه على كل عمل كان تَرْكُهُ خيراً له من فعله. الثالث: أن يحاسب نفسه على أمر مباح لِمَ فعله، وهل أراد به الله تعالى والدار الآخرة فيكون رابحاً، أو أراد به الدنيا وعاجلها، فيخسر ذلك الربح ويفوته الظفر به.(٣)

---

(١) المرجع السابق، ص٥٥.

(٢) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي الكوفي. **مصنف ابن أبي شيبة**، تحقيق: محمد عوامة، د.م: دار القبلة، د.ت، كتاب: الزهد، باب: كلام الحسن البصري -رحمه الله-، الأثر رقم: ٣٦٣٣٥، انظر أيضاً:
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، فصل في محقرات الذنوب، الأثر رقم: ٦٨٩٤.

(٣) فريد، أحمد. **تزكية النفوس**، د.ن، د.ت، ص٤٦-٤٨.

قال الحسن البصري: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ قَوَّامٌ عَلَى نَفْسِهِ يُحَاسِبُ نَفْسَهُ للهِ، وَإِنَّمَا خَفَّ الْحِسَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَوْمٍ حَاسَبُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا شَقَّ الْحِسَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَوْمٍ أَخَذُوا هَذَا الأَمْرَ عن غَيْرِ مُحَاسَبَةٍ."(١)

جـ- قصد الشارع من وضع الشريعة إفهام المكلفين تكاليفه:

لا شك في أن الشريعة وصلت إلينا بأيسر الطرق وأوضحها؛ حتى يفهمها المكلفون فهما صحيحاً كما أراد الشارع عز وجل؛ فأبانت الشريعة عن مرادها بألفاظ سهلة يفهماها كلُّ مكلَّف، ما دام أن فهمه جارٍ على أسس العربيَّة، والحس العربي؛ ليكون اللفظ قالباً للمعنى غير مقصود لذاته، وإذا وقع الخلل في معرفة المراد من الألفاظ، وقع الخلل في فهم التكاليف، وها هنا تكمن الخطورة. وهذا مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلاميَّة؛ إذ إن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، ومن أراد فهم نصوصه فلا غنى له عن اتِّباع معهود العرب في خطاباتهم، ولا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وقد كان من معهود العرب: أنهم لم يتعبَّدوا بالألفاظ، إذا حافظوا على المعاني.(٢) وفي ذلك يقول ابن القيم: "والألفاظ لم ترد لذواتها، ولا تعبدنا بها، وإنما هي وسائل إلى المعاني."(٣)

---

(١) ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، مرجع سابق، كتاب: الزهد، باب: كلام الحسن البصري، مرجع سابق، الأثر رقم: ٣٦٣٥٧. انظر أيضاً:

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. **السنن الكبرى**، تحقيق: حسن عبد المُنعم حسن شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، كتاب: المواعظ، الأثر رقم: ١١٨٥٨.
- ابن المبارك، عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله، **الزهد**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص١٠٣، الأثر رقم: ٣٠٧.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٤٠٥هـ ج ٢، ص١٥٧.
- ابن أبي الدنيا. **محاسبة النفس**، د، ن، د.ت، الأثر رقم: ١٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠١، ١٣١.

(٣) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج١، ص٢١٨.

وحول هذا المقصد يبين الفاروقي أن بعض الفئات من المسلمين لم يفهموا مقصود الشارع من وضع التكاليف؛ ففهموها على وجهٍ منغلق أدى إلى لحوق الوهَنِ بالمسلمين، وألحقَهم بركب الجامدين، العاجزين عن التغلغل في شؤون الأمة، وتحمل المسؤولية نحوها، وعدم فهم الآخر والخوف منه، وبعضهم فهم بعض أحكام الشريعة على وجه متناقض متعارض.

قال الفاروقي: "وتتمثَّل عقلانيَّة الإسلام في احتكامه إلى غاية ما لدى العقل الإنساني من قدرة نقديَّة. ولا يخشى الإسلام من الدليل المضاد، ولا يقبل التأسيس على أسرار، ولا يقيم دعواه على مشاعر باطنيَّة، أو على شكوك أو لا يقين جواني ما، أو على أماني أو رغبة في أن تكون الحقائق على غير ما هي عليه في الواقع؛ فدعوى الإسلام عامة وعلنيَّة، تخاطب العقل، وتسعى إلى إقناعه بالحقيقة، وليس إلى قهره بما هو فوق قدرته على الفهم."[1]

وقد رأى الفاروقي أن عقلانيَّة الإسلام تتحقق من خلال ثلاثة أسس؛ هي: رفض جميع ما لا يتطابق مع الواقع، وهذا يحمي المسلم من الظن. وإنكار التناقضات المطلقة، وهذا يحمي المسلم من التناقض البسيط من جهة، ومن التناقض الظاهر من جهة أخرى. والانفتاح على الأدلة الجديدة أو المناقضة، وهذا يحمي المسلم من الحَرفيَّة والتعصب، والنزعة المحافظة المؤدية إلى الركود، كما يميل به إلى التواضع الفكري؛ فيحمله على إلحاق عبارة: الله أعلم بما يثبت أو ينكر من قول.[2] وهذا الذي سماه الفاروقي: عقلانيَّة الإسلام؛ يقصد به: أن الإسلام دين يتوافق مع مقتضيات العقول، ولا يوجد تعارض بين الدين، والعقل، والواقع.

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٧ (بتصرف يسير).

فإذا راعى الإنسان الواقع الذي يعيش فيه؛ فقد فهم التكاليف فهماً صحيحاً ونجا من سوء الظن؛ لأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان لا يتعارض مع أي واقع احتاج إلى أحكامه. وإذا تفطَّن المسلم إلى عدم وجود التناقض والتعارض مطلقاً في نصوص الشريعة، نجا من أن يزلَّ به الفكر، فيقع في التناقض البسيط الناتج عن الجهل بطبيعة النصوص الشرعيَّة، وكذلك ينجو من التعارض الظاهري بين النصوص الذي يقوم في ذهن طلاب العلم والمجتهدين. وإذا أدرك المسلم الاستنباطات الجديدة،[1] أو ما يُناقضه به مستدِلٌّ آخر، من استدلالاتٍ وجيهةٍ يحتملها النص؛ فينجو المسلم من الجمود على حرفيَّة النصوص، والمحافظة على ألفاظها دون التأمل في معانيها البعيدة، أو ما يُسمَّى بمعنى المعنى.

وكل ما سبق مما دعا إليه الفاروقي: يؤكد على ضرورة سعة الأفق في التعامل مع النصوص، وإنزالها في واقعها الصحيح المطابق، وإفساح المجال أمام المخالف وإعذاره؛ كما هو منهج الأئمة المتَّبعين في تعاملهم مع النصوص، وفي مراعاتهم لخلاف بعضهم بعضاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الإقرار مسبقاً بعدم وجود التعارض والتناقض بين نصوص الشارع الحكيم؛ لأن من فهم شيئاً من الشريعة على وجه متناقض، أو لم يهْدِه علمه لحل التعارض

(١) نقول: الاستنباطات الجديدة، ولا نقول الأدلة الجديدة كما قال الفاروقي؛ لأن الأدلة الشرعيَّة محصورة في الكتاب والسنة وبقيَّة مصادر التشريع التي ذكرها الأصوليون في كتبهم، ولا يوجد أدلة تسمى جديدة غير ما ذكره الأصوليون، حتى دليل الإجماع ودليل القياس، وبقيَّة الأدلة التبعيَّة؛ إنما هي مستقاة من القرآن والسنَّة ومتفرعة عنهما، بل هي طرق فهم مختلفة لنصوص القرآن والسنَّة، إلا أن يكون مراد الفاروقي بالأدلة الجديدة: الاستنباطات الجديدة؛ فذلك أمر لا ينتهي، ولكل زمان ومكان استنباطاته الجديدة الخاصَّة به المؤصَّلة على الكتاب والسنَّة. أو قد يكون مقصود الفاروقي بالأدلة الجديدة: الأدلة العقليَّة؛ وهنا كان وجود الدليل العقلي مثار جدل بين الأصوليين؛ فبعضهم أنكر وجود الأدلة العقليَّة؛ لأن العقل لا يُنتج أدلة. وبعضهم قال بوجود الدليل العقلي، وأن ما أرشد إليه العقل من الأمور الواضحة المكشوفة، يكون دليلاً بحد ذاته. والصواب هو التوسط بين القولين، أو محاولة توجيههما؛ بأن يُقال: العقل بحد ذاته لا يكون دليلاً أبداً، إنما هو أداة فقط لفهم الأدلة؛ لأن العقول متفاوتة؛ لكن قد يرشد العقل إلى نوع من الاستدلال لا ترفضه الشريعة؛ لأن الشريعة لا تتعارض مع بدهيَّات العقول.

الظاهري بين النصوص، أو لم يستطع أن يستخرج حُكماً مناسباً للواقع من القرآن والسنَّة؛ فلم يفهم الشريعة وتكاليفها من هذه الجهة، لم يتحقق لديه هذا المقصد المهم من مقاصد الشريعة؛ لذلك حتى يتحقق هذا المقصد وَضَعَ العلماء قواعد لحل التعارض، ووضعوا قواعد تجعل المكلف منفتحاً على الواقع؛ لئلا ينغلق على النصوص فيفهمها بحرفيَّة مقيتة، وكل هذه التأصيلات الأصوليَّة تخدم هذا المقصد الشريف، وتجعل مَنْ تأملها وفهمها تأصيلاً وتطبيقاً؛ يفهم التكاليف على الوجه الذي وُضِعَتْ له، وعلى مراد الله تعالى وشرعه.

ح- قصدت الشريعة الإسلاميَّة إلى استقلاليَّة الشخصيَّة المسلمة؛ ليُمكَّن للأمة، ويعاد إليها مجدها:

حرصت الشريعة الإسلاميَّة على إبراز شخصية المسلم الحق في الميادين كافة، وأكدت على الأخذ بمقوماتها ومعالمها الإسلاميَّة الأصيلة؛ لتُعرف الصورة الصادقة عن الإسلام الحق، ولتنهض بالبشريَّة وتسعدها وتعزها. وبقدر تمسّك الأمة المسلمة بثوابت شخصيتها الإسلاميَّة، بقدر ما تحقق أسباب عزتها وكرامتها، وإذا تخلَّت عن تلك الثوابت اضمحلَّت شخصيتها، وضعفت هيبتها، وهانت في ميزان الأمم؛ حتى تكون الغلبة لأعدائها عليها.

ينوّه الفاروقي بضرورة استقلاليَّة شخصيَّة المسلم، وبروز هويَة الإسلام والمسلمين في كل القضايا والأمكنة، دون تقليد لأحد سواء الغرب أو غيرهم، في معرض كلامه حول مواجهة الفكر الغربي للمسلمين بالعلوم الطبيعيَّة الحديثة، في مجال الحروب، وما ألحقوه بالمسلمين من هزائم فادحة عندما احتل نابليون مصر؛ فما كان من المسلمين إلا أن استنكروا تلك العلوم الطبيعية الحديثة بادئ الأمر، ثم ما لبثوا أن اغترُّوا بتلك العلوم، فابتعثوا أبناءهم، لتعلمها في الغرب باندفاع، مغالين في الدفاع عنها، دون أن يفهموا النظريَّات المعرفيَّة والفكريَّة المترتِّبة عليها، والحال أنهم بعد مئتي عام من هذا الاندفاع لم يظهر بينهم نابغة كتب في فلسفة العلوم الطبيعيَّة شيئاً يُذكر؛

فيقول مستنكراً حال المسلمين هذا، وداعياً لاستقلال الشخصيَّة الإسلاميَّة: "هذا من أشد غرائب المسلمين غرابة، ولا يُفسر إلا بتنازل أولئك العلماء عن الإسلام، بوصفه وجهة نظرٍ شاملة، والتخلِّي عنه، إلى ما هو شخصي بحت، بل وعزل الإسلام إلى نطاق الضمير تماماً، كما عُزلت المسيحيَّة في الغرب."(١)

ويصف الفاروقي حال التعليم والمناهج التي تدرَّس في بلاد المسلمين، وما أصابها من تبعيَّة لغير المسلمين، وتنصُّلٍ من شخصيتها الإسلاميَّة، قائلاً: "إنَّ المواد والمناهج التي تدرَّس؛ هي نسخ معادة مما يدرس في الغرب، مع خلوِّها من التصور الذي يشكل القوَّة الدافعة وراءها في بلادها الأصيلة، ودون هذا التصور تصبح هذه المواد والمناهج من عوامل الضعف... إنها تجعل من خريج جامعاتنا في العالم الإسلامي، إنساناً شديد الغرور مع ضحالة معارفه وسذاجة تفكيره."(٢)

ويزيد الوصف قائلاً: "لقد غُشيت الرؤية الإسلامية برؤية أجنبية وفدت إلينا مع الغزاة المستعمرين. ولمّا رحل المستعمر بقيت هذه الرؤية الأجنبية، بل أصبحت أشد خطراً. وبدا المسلمون لعدة أجيال غير قادرين على التخلص منها... إنك لتراها واضحة في كل مكان: في المؤسسات المستوردة، وفي انتشار اللغتين الإنجليزية والفرنسية بينهم، وفي تصميم مكاتبهم وبيوتهم ومدنهم، وفي برامجهم الترفيهية... في المناهج الاقتصادية والسياسية التي يتبعونها، وفيما يعتنقون من أفكار عن الحقيقة والطبيعة والإنسان والمجتمع... وكان العامل الأول في انتشار هذا التصور الأجنبي هو النظام التعليمي؛ فقد شعَّبوه إلى نظامين: نعتوا أحدهما بـ: (الحديث)، والآخر بـ: (الإسلامي)... هذا التشعيب يعدّ

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. "التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٩، ص١٥.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. "أسلمة المعرفة"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٢، ١٩٨٢م، ص١١٣.

صورة مصغرة لانحطاط المسلمين. وما لم يتم علاج هذا الأمر والتخلص منه، فسيظل يدمر جهد كل مسلم يبذله لإعادة بناء "الأمة" ولتمكينها من أداء "الأمانة" التي ائتمنها الله تعالى عليها."[1]

هكذا ختم الفاروقي كلامه في هذا التغريب الذي أصاب الأمة، داعياً إلى سرعة العلاج، وإلى ضرورة هيمنة العقيدة الإسلاميَّة على نظام التعليم، ثم قال في موضع آخر: "ولإيجاد نظام تعليمي تهيمن عليه العقيدة الإسلاميَّة، وتسيطر على سائر جوانبه الروح الإسلاميَّة، يجب أن يدمج نظام التعليم الديني، مع نظام التعليم العام، بما يتبعه من مدارس وجامعات، ويجب أن يُعطى هذا النظام الموحَّد مزايا كلا النظامين."[2]

٢- أثر المقاصد في معالجة المستجدات عند الفاروقي

أ- قصدت الشريعة إلى المزاوجة بين التفقه في الدين والواقع؛ لاستثماره في معالجة القضايا الحديثة:

المزاوجة بين العلم والواقع هو الهدف الحقيقي من العلم؛ فإنما جعل العلم من أجل العمل، وليس العلم مطلوباً لذاته طلباً مجرداً، وقد قرن القرآن الكريم بين العلم والعمل والسلوك؛ وكذلك السنة، حتى إن علماء العقائد جعلوا العمل والسلوك جزءاً من الاعتقاد الصحيح، وقد كان الصحابة ﷺ لا يتجاوزون عشر آيات حتى يعملوا بها، وكان الإمام أحمد كلما روى حديثاً عمل به؛ حتى حدَّث ذات مرة أن النبي ﷺ اتتزر؛ فقطع الحديث ودخل بيته وأتَّزر وأكمل حديثه مؤتزراً، وهو منهج الأئمة المتبعين من بعد نبي المرسلين ﷺ؛ فهذا عمر ﷺ ينادي التجار حاثاً لهم على العمل؛ فقال: "لا يبيع في سوقنا إلا من قد تفقه في

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. **أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م، ص٣.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. **إسلامية المعرفة**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠١م، ص٥٨.

الدين؛"[1] ليعرف التاجر ما يأخذ وما يذر من الحلال والحرام، موافقاً لما أمر الله تعالى ورسوله ﷺ به، مخالفاً لما نهى الله ورسوله ﷺ عنه.

والعمل الصحيح مُوصِلٌ إلى سمو النفس ورفعتها، قال الله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ٩﴾ [الشمس:٩].

وعن عَبْدَ اللهِ بْنَ مُعَاوِيَةَ الْغَاضِرِيَّ حَدَّثَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "ثَلاَثٌ مَنْ فَعَلَهُنَّ فَقَدْ طَعِمَ طَعْمَ الإِيمَانِ: مَنْ عَبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ فَإِنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَعْطَى زَكَاةَ مَاله طَيِّبَةً بِهَا نَفْسُهُ رَافِدَةً عَلَيْهِ فِي كُلِّ عَامٍ، وَلَمْ يُعْطِ الْهَرِمَةَ وَلاَ الدَّرِنَةَ وَلاَ الشَّرَطَ اللاَّئِمَةَ وَلاَ الْمَرِيضَةَ، وَلَكِنْ مِنْ أَوْسَطِ أَمْوَالِكُمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَسْأَلْكُمْ خَيْرَهُ، وَلَمْ يَأْمُرْكُمْ بِشَرِّهِ، وَزَكَّى عَبْدٌ نَفْسَهُ"؛ فَقَالَ رَجُلٌ: مَا تَزْكِيَةُ الْمَرْءِ نَفْسَهُ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: "يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ مَعَهَ حَيْثُ مَا كَانَ."[2]

---

(١) الترمذي، أبو عيسى بن سورة بن موسى. **جامع الترمذي، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل**، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دمشق-الرياض: دار الفيحاء، دار السلام، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في فضل الصلاة على النبي ﷺ، حديث رقم: ٤٨٧، وقال: "حديث حسن غريب".

(٢) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، كتاب: الزكاة، باب: لاَ يَأْخُذُ السَّاعِي فِيمَا يَأْخُذُ مَرِيضاً وَلاَ مَعِيباً وَفِى الإِبِلِ عَدَدُ الْفَرْضِ صَحِيحٌ، حديث رقم ٧٠٦٧. انظر أيضاً:
- البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد. معجم الصحابة، تحقيق: محمد الأمين بن محمد الجكني، الكويت: مكتبة دار البيان، د.ت، حديث رقم ١٧٥٩..
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، بيروت وعمان: المكتب الإسلامي ودار عمار، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، حديث رقم ٥٥٥.
- ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني. الآحاد والمثاني، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، الرياض: دار الراية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج٢، ص٣٥٠، حديث رقم ١٠٦٢.
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٣، ص١٢٠، حديث رقم ١٠٤٦.

فإذا علم الإنسان أن الله تعالى معه أينما كان، وراقب الله تعالى مراقبة صحيحة، زكت نفسه، وطلب العلم لأجل أن يعمل به، وانعكس ذلك على كل حياته، ففعَّل العلم في كل مناحي الحياة، وهذا أحد مقاصد الإسلام المهمَّة؛ فهو صالح لكل زمان ومكان، واستثمار علوم الدين في كل أمورنا المعاصرة واجب شرعي، لا يتقاصر عنه إلا من عدم فهم الإسلام. يقول الفاروقي في تحقيق هذا المقصد داعياً إلى صلاح النيَّة، وإلى ربط العلم بالعمل وتفعيله في كل شؤوننا: "تأتي الرؤية التوحيدية الإسلامية التي تربط صلاح أي عمل بصلاح النية، ولكنها تربط بين اعتبار أيّة نية صالحة وتجسدها في أعمال صالحة. فلئن كانت النية الصالحة هي تذكرة دخول ساحة العمل الأخلاقي؛ فإن العمل الأخلاقي نفسه هو تذكرة بلوغ مرضاة الله تعالى والجنة. فالإسلام يربط بين الإيمان المؤسس على النية، والعمل الصالح. ومؤسسة العمل الصالح؛ هي: خلافة الأمة، التي لا موضع فيها للقعود والعزلة، حتى لو كانت الغاية منهما هي تنمية ما بالنفس من خصال أخلاقية محمودة."[1] وقد أكد الفاروقي على ضرورة الربط بين الإيمان والعمل، عن طريق الشراكة بينهما؛ أي: إقناع الآخر بالمشاركة في العمل الأخلاقي، الذي تتأسس عليه الكلمة السواء، والمجتمع الأمة، القائم على إجماع النية والإرادة والعمل.[2]

وللفاروقي كلام كثير في عمليَّة المزاوجة بين العلم والعمل، وأنه لا يجوز الإيغال في أحدهما على حساب الآخر، وللأسف هو واقع كثير من المسلمين خصوصاً أولئك المتأثِّرون بثقافات الغرب، حتى أصبحت العلوم الشرعيَّة التي تدرَّس تحت المسميات الضخمة؛ كالدراسات العليا، والدراسات المقارنة، والدراسات المتقدمة، خالية من مضمونها وروحها؛ لأن الخلل جاء في التطبيق الذي جُعلت كل هذه الدراسات من أجله. قال الفاروقي: "أوغلنا في الدراسات والمقارنات الفقهيَّة، وأمعنَّا في تناولنا للقرآن الكريم، دون أن نتدبره، وفي

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص١٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٧-١٨ (بتصرف).

الحديث الشريف، دون إدخاله في معالجة قضايانا الحديثة؛ فلذلك اتُهمنا، وفي اتِّهامِنَا شيء من الصحة، بأننا لا نحاول التفقُّه بالدين من أجل الحياة، وكأن الإسلام، دين يتنكَّر للحياة؛ كالمسيحيَّة والبوذيَّة."[1]

وكلام الفاروقي هذا فيه قدر كبير من الصحة؛ غير أنه ما زال فينا العلماء العاملون، والمثقفون الذين أحسنوا استثمار نصوص الكتاب والسنَّة، وطبقوهما على الواقع تطبيقاً حسناً جميلاً، ووضعوا فيه الحلول لمشكلات الأمة الحديثة، والمعالجة لألوائها وأمراضها، ولعل للفاروقي عذره؛ إذ إنه في أغلب انتقاداته يتوجَّه نحو المسلمين الذين يعيشون في الغرب، ولم يقدروا على إقناع الغرب بقضايا دينهم؛ لأنهم انهزموا من أنفسهم.

ب- قصدت الشريعة إلى تَرْك التقليد؛ فلا قدسيَّة إلا لنصوص الوحي:

تَرْكُ التقليدِ أمرٌ مقرر في الشريعة، إلا لمن لا يقدر إلا عليه، ومن هنا أوقع التقليد الأمة في التعصب والجمود، وموت الإبداع، سواء تقليد المسلمين لموروثاتهم من غير الوحيين، أو تقليد المسلمين لغير المسلمين: اليهود والنصارى قديماً، والغرب حديثاً؛ فأخرج التقليد عقولاً مظلمة خاوية لا تقوى على الجديد والتجديد؛ فتراجعت الأمة بسببه زمناً؛ وقد قالوا قديماً: "لا يُقلد إلا عصبي أو غبي." وظهرت نزعة ترك التقليد ومحاربته في كتابات الفاروقي بشكل كبير، وكأن الأمر كان همًّا كبيراً على عاتقه، يود لو تمكَّن من إنقاذ الأمة منه؛ لأنه جر الويلات، والتخلف، والرجعيَّة، على الأمة، وهي دعوة منه تشبه دعوة العلماء الربانيين عبر العصور الإسلاميَّة الذين ما فتئوا يدعون جاهدين إلى نبذ التقليد، حتى امتلأت كتب أصول الفقه بالأبواب الخاصَّة التي عقدتها لموضوع الاجتهاد والتقليد؛ موضِّحة ضوابط التقليد وحالات جوازه؛ لئلا تنتشر سلبياته كما انتشرت عبر عصورٍ طويلة، حتى حَرَّم كثير من الفقهاء الاجتهاد ودعَوا إلى إغلاق بابه؛ فانتكست الأمة زمناً.

---

(١) الفاروقي، **حساب مع الجامعيين**، مرجع سابق، ص٥٣.

قال الفاروقي مبيناً أن النقد يصح أن يوجَّه لكل الفهم البشري للنصوص، بخلاف النصوص أنفسها: "ولئن كان الوحي غير قابل للنقد؛ فليس كذلك فهم المسلمين له، ولا مجمل المعرفة الإنسانيَّة المنبثقة عنه، أو المعتمدة عليه... فإذا وجد أن التراث غير ملائم، أو غير مصيب؛ فعلينا أن نصححه بجهودنا الحاضرة."[1] وقال في جوانب القصور في المنهجيَّة التقليديَّة؛ حينما أصبح المسلمون يتصرفون بردَّةِ فعلٍ على الهجمة التتريَّة: "ولما ظنوا أن عالمهم الإسلامي قد قُضِيَ عليه بالهلاك بالغوا في "المحافظة" وأرادوا أن يصونوا شخصيتهم وإسلامهم الذي هو أثمن ما يملكون، وذلك بتحريم كل إبداع، والدعوة إلى الاستمساك الحرفي بنصوص "الشريعة". وكانوا في تلك الفترة قد أعلنوا إغلاق باب "الاجتهاد"؛ وهو المصدر الرئيس للتجديد في القانون، ولما كانوا قد عدّوا "الشريعة" قد بلغت حد الكمال فيما كتبه السلف؛ فقد أعلنوا أن كل خروج على ما كتبوه بدعة، والبدعة أمر غير مرغوب فيه بل مذموم. وهكذا انتهى الأمر بتجميد "الشريعة" على الصورة التي قدمتها مدارس الفقه."[2]

وفي تقليد المسلمين للغرب يقول: "لقد شهد النصف الأخير من القرن الرابع عشر موجة هائلة من الوعي الإسلامي عمت العالم كله، فضلاً عن عدد من الخطوات المهمة اتخذتها أجزاء من هذه الأمة على طريق التحرر الذاتي. ورغم هذه الخطوات إلى الأمام، فإنَّ هذا القرن نفسه قد شهد انتكاسة شديدة، تمثَّلت في اندفاع عام عند المسلمين؛ لتقليد الحضارات الأخرى. هذا الاندفاع لم يحقق هدفه في أي مجال كان، بل إنه نجح في تجريد الطبقة العليا من المجتمع الإسلامي من إسلامها، وأن يوهن من عزيمة الباقين... لقد غُشِيَتْ الرؤية الإسلامية برؤية أجنبية وفدت إلينا مع الغزاة المستعمرين، ولما رحل

---

(١) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٢١.

(٢) الفاروقي، **أسلمة المعرفة "المبادئ العامة وخطة العمل"**، مرجع سابق، ص٣٥.

المستعمر بقيت هذه الرؤية الأجنبية، بل أصبحت أشد خطراً، وبدا المسلمون لعدة أجيال غير قادرين على التخلص منها."[1]

وعدّ التقليد من أعراض المرض الذي لحق الأمة: على الصعيد الثقافي والديني؛ فقال: "إن انحطاط المسلمين الذي دام قرونا قد أدى إلى انتشار الأمية، والجهل، والخرافة بينهم... وهذه الشرور قد أدت بالمسلم العادي إلى أن "ينعم" بعقيدة قائمة على التقليد الأعمى، وأن يتجه نحو الحَرْفية، والشكلية القانونية، أو أن يعبِّد روحه لشيخه... وهذا بدوره قد ربَّى فيه استعداداً غير قليل للانهزامية... فحين فرض العالم الحديث نفسه عليه، أُصيب بالذعر نتيجة لضعفه العسكري، والسياسي، والاقتصادي؛ فسارع لذلك إلى ضَرْبٍ من الإصلاح الجزئي ظناً منه أن ذلك سيُعينه سريعاً على أن يستعيد الأساس الذي ضاع منه، فاتَّجه -دون وعي منه- إلى تقليد الغرب، أغراه بذلك نموذج التجربة الغربية الناجح، وناصِحُوه من الغربيين أو المستغربين."[2]

ت- قصدت الشريعة من الوسطية والاعتدال مع الحوار؛ الوصول إلى التغيير:

الوصول للتغيير هدف إسلامي سام، ومقصد عظيم من مقاصد الإسلام، وقد كانت الوسطيّة والاعتدال، مع الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، إحدى أهم الطرق الموصلة إلى التغيير؛ ابتداءً من تغيير داخل النفس، وتوسطاً بتغيير الآخر، وانتهاءً بتغيير الأمة والمجتمع. والتوسط والاعتدال مطلوبين في الأمور والقضايا كافة؛ التي منها الوسطيّة والاعتدال بين الانغلاق والتقليد، والحرفيّة، وكذلك بين رفض ما عند الآخر، وقبوله، وأيضاً بين إبراز إيجابيات الإسلام، ونقد الذات وتطبيقنا للإسلام. قال تعالى في الامتنان على أمة الإسلام؛ بأن جعلها أمةً وسطاً: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقال النبي ﷺ، حاثّاً على الاعتدال والتوسط حتى في التدين: "إياكم

(١) المرجع السابق، ص٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٣.

والغلو في الدين؛ فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين."[1] فالغلو مرفوض حتى في أمور الدين؛ لأن كلمة: (الغلو) لغة تدل على معنى: الزيادة والارتفاع، ومجاوزة الحد؛ يقال: غلا فلان في الأمر والدين: تشدد فيه، وجاوز الحد وأفرط؛ فهو غالٍ.[2] وهي اصطلاحاً تأخذ معنى: مجاوزة الحد بأن يزاد في الشيء؛ حَمْده أو ذمه على ما يستحق.[3] والغلو في الدين: هو الذي يُنسب إلى الدين، وليس من الدين، بل الدين قد نهى عنه؛ كما في الحديث السابق.

وقد طالب النبي ﷺ المسلمين بالتدين، والتعمق فيه؛ لكن دون غلو، بل بتوسط واعتدال كما في حديث أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "إن هذا الدين متين؛ فأوغلوا فيه برفق."[4] ومعنى قوله: "متين"؛ أي: صلب شديد. وقوله: "فأوغلوا" أي: سيروا. وقوله: "برفق"؛ أي: من غير تكلف، ولا تحمّلوا أنفسكم ما لا تطيقونه؛ فتعجزوا وتتركوا العمل، والإيغال: السير الشديد، والوغول: الدخول في الشيء.[5] والمعنى العام للحديث: بالغ في العبادة، لكن اجعل تلك المبالغة مع رفق؛ فإن الذي يبالغ فيها بغير رفق ويتكلف من العبادة

(١) أحمد، **المسند**، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ﷺ، مرجع سابق، ص١٨٨، حديث رقم ١٨٥١.

(٢) مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، إستانبول: دار الدعوة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٢، ص٦٦٠، مادة (غلا).

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط٢، ١٣٦٩هـ، ص١٠٦.

(٤) أحمد، **المسند**، مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، مرجع سابق، ص٩٢٠، حديث رقم ١٣٠٨٣.

(٥) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري. **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٨. انظر أيضاً:
المناوي، عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٣٥٦هـ، ج٢، ص٥٤٤.

فوق طاقته يوشك أن يمل حتى ينقطع عن الواجبات؛ فيكون مثله مثل الذي أجهد دابته في سفره حتى أعياها، وعطبت ولم يقض وطره, وقد قيل: مَن استطال الطريقَ ضعف مشيه.(١)

وهذه هي أجواء الوسطيَّة والاعتدال التي هي نتيجة صحيحة للحوار؛ لأن غياب الحوار معناه أنَّ كل فرد أو فريق أو جماعة، سيظل أسيراً لرؤيته الشخصيَّة، ولا يرى غيرها، ومن خلال الحوار يمكن تحويل الرؤى الشخصيَّة وتجميعها في رؤية مشتركة واحدة، ومن ثم الاتفاق على تحقيق تلك الرؤى على أرض الواقع، ولن يُصبح الحوار مجدياً وفاعلاً إلا إذا كان حواراً علميًّا، وأخلاقيًّا، مستوفياً لشروطه الموضوعيَّة، مفضياً إلى نظريَّات فكريَّة، وإلى نتائج علميَّة مؤثِّرة قابلة للتطبيق في الواقع؛ وبذلك تُجسِّد كلمة (الحوار) المعنى البديل للتعسف والحيف، في ظل الحريَّة التي تعيشها غالبيَّة شعوب العالم الحالي؛ لأنها تُمثِّل لغة الوسطيَّة والاعتدال للغالبيَّة التي تسعى نحو حلول واقعيَّة تراعي مطالب الأكثريَّة.(٢)

وقد كان الفاروقي يحمل على عاتقه هم تغيير واقع الأمة الإسلاميَّة في الوقت الحاضر، تغيير واقعها بجوانبه المختلفة كافة؛ وإيجاد الإنسان المؤهَّل لهذا التغيير، ويرى أن القدرة على التغيير تتمثَّل في: تغيير الإنسان لنفسه وأمثاله من البشر؛ والمجتمع، والطبيعة، والمحيط الذي يعيش فيه؛ توصلاً لتحقيق النسق الإلهي في نفس الإنسان؛ كما في هذه الأمور جميعاً.(٣) يقول الفاروقي في

---

(١) المناوي، **فيض القدير**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤٤، انظر أيضاً:
- ابن القيم, محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله الجوزية، **بدائع الفوائد**, مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٣، ص٧٣٢-٧٣٣.

(٢) الحازمي، خليل بن عبيد. **الحوار الوطني ودوره في تعزيز الأمن الوطني للمملكة العربيَّة السعوديَّة**، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، إدارة الدراسات البحوث والنشر، ط٣، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٤، ٨ (بتصرف).

(٣) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلاميَّة**، مرجع سابق، ص١٣٣ (بتصرف).

ضرورة التغيير من الداخل لنصل إلى تغيير الأمة، وأن من شرط ذلك تحقيق التوحيد الحق الخالص: "إن أمتنا بحاجة إلى تفعيل سنة الله تعالى في تغيير ما بالنفس باتجاه التوحيد الخالص، بوصفه شرط تغيير حالها."(1)

ويلخِّص الفاروقي أمر التغيير السنني الرشيد الفعَّال في مقولة: "إنَّ الأمة كانت ولا تزال بحاجة إلى حركة تغيير إصلاحية نابعة منها تنقِّب في عمقها، وتتحلى بالوسطية، وتعير الجوانب الروحية اعتباراً أكبر، وتعاير البعد المادي ذاته من مرجعية توحيدية، وتتجاوز مستوى العمل النخبوي، إلى مستوى تأهيل الأمة كلها؛ لتمثِّل مشروع الإصلاح الحضاري."(2)

ومما قال الفاروقي -أيضاً- في تحقيق مبدأ الوسطيَّة في كل شيء، وأنه يؤدي إلى تحقيق خلافة الله تعالى في الأرض: "ومن شأن استعمال الإنسان لكل شيء على الوجه الذي أراده الله، بوسطية لا إفراط فيها ولا تفريط، محاكاة جنة الله على الأرض في حدود الاستطاعة الإنسانية."(3)

وقد أقام الفاروقي منطلقاته في التغيير والتصحيح على إدارك المسلمين لجوهر الإسلام وروحه ونواته؛ وهو: التوحيد؛ فقد ألّف فيه كتاباً حافلاً يعدّ أهم كتاباته وأكثرها عمقاً وفائدة؛ وأقام دراسته في كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" على ثلاث أوليَّات عدّها شرطاً لتفهُّم الطرح المقدم للتوحيد والوقوف على مسوّغاته، معتبراً التوحيد مضموناً للآصرة الوثقى بين الإسلام والوجود كله بما فيه ومن فيه، وهو سر الإصلاح والتغيير، ولا نجاح يرتجى لأي حركة إصلاحية لا تنطلق منه:

أولى هذه الأوّليَّات: أن الأمة الإسلامية العالميَّة أمَّة الوسط تَغَيَّرَ حالها، وضعف إسهامها في العصر الحديث؛ إذ باتت أمة الوسط تعيش اليوم في وضع

(1) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥.

(2) المرجع السابق، ص٥.

(3) المرجع السابق، ص١٨.

تعيس لا تحسد عليه، بالمقارنة مع غيرها من الأمم؛ فأمة الوسط الشاهدة على غيرها من الأمم، كما وصفها الله تعالى بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[البقرة: ١٤٣]، غدت على عكس ما كلَّفها الله تعالى بأن تكون، أمة يتكالب عليها كل من هب ودب من الأمم، تَكَالُبَ الأكلة على القصعة. وباتت أمةً متواضعةَ الإسهام في العصور الحديثة، وإن كانت ذات ماضٍ عتيد قدمت فيه إسهامات مهمة في المعركة التي تخوضها الإنسانية على هذه الأرض ضد المرض والفقر والجهل والرذيلة والبغضاء والعقوق.[1]

أما الأوّلية الثانية؛ فهي: أن سنة الله في التغيير؛ هي: تغيير ما بالنفس؛ وهي سنة إلهية ثابتة لا تعرف التبديل ولا التغيير، تُمثِّل القانون الحاكم لتاريخ الإنسان على الأرض؛ قررها الله بقوله: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [الأنفال:٥٣]، وقوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾ ﴾ [الرعد: ١١][2]

وقد أكَّد الفاروقي على أن هذه السُّنة في التغيير؛ هي باب السر في فشل كل محاولات الإصلاح التي جربتها الأمة الإسلاميَّة حتى الآن، موجِّهاً الأمة إلى إدراك حقيقة هذه السُّنة؛ لترجع إلى عهدها الأول، ومبيِّناً أنه من هذا المنطلق نجحت بعض حركات الإصلاح السلفيَّة نسبيًّا -مقارنة بحركات الإصلاح الأقرب عهداً- حينما أفلحت في إعادة الأمة للعمل بهذه السنة في شبه جزيرة العرب، وفي شمال إفريقيا وغربها، وفى شبه القارة الهندية؛ لكنهم وقعوا في خطأ قاتل؛ هو: أنهم قدَّموا رؤيتهم الإصلاحيَّة لبقيَّة الأمم وللعالم الخارجي، دون أن تُجَهَّزَ تلك الرؤية لتمثِّل حركتهم الإصلاحيَّة تمثيلاً واقعيًّا، ويتعاطى

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧-٢٨ (بتصرف يسير).

(٢) المرجع السابق، ص٢٨ (بتصرف يسير).

العالم معها تعاطياً واعياً، وكانت النتيجة هي الإخفاق النسبي لتلك المساعي جميعاً، رغم حسن نوايا أصحابها.[1] قائلاً عقب هذا التوجيه والبيان: "فروّاد الحركات الإصلاحية الأولى عالجوا إشكالية تدهور مكانة الأمة بالتنقيب في عمق نفسها، وتلمسوا حلولاً أكثر جذرية للداء، واستحضروا الوسطيَّة بوصفها صفة أساسية لها، ووضعوا الغلو بذلك في مكانه الصحيح."[2]

وبالمقابل انتقد الفاروقي بقيَّة مساعي الإصلاح التي قامت بها حكومات الدول القوميَّة في العالم الإسلامي التي انصبَّت جهودهم على متطلبات الأمة الماديَّة، وتغافلت عن احتياجاتها الروحية مع أنها هي الأهم؛ لأنها لم تلتزم بتلك السنة الإلهيَّة في التغيير؛ وأنها غربيَّة المنشأ لم تدرك العلة في مأزق الأمة الحقيقي، مع تقليد الغرب في الاستهانة بالدين؛ فأخذت تبني صروحاً على رمال،[3] قائلاً فيهم: "وكانت النتيجة أن تلك الحركات زادت المجتمع الإسلامي خبالاً، بانطلاقها من مدخل القومية التي هي فيروس غربي حقير، يعيد داء الشعوبية إلى جسد الأمة القديم، الذي عانت منه الأمة وتصدت له على مدى تاريخها الطويل."[4]

وأما الأوّلية الثالثة؛ فهي: أن الأمة الإسلامية العالمية الواحدة، لن تقوم لها قائمة، ولن تستعيد وصف الأمة الوسط، إلا بالإسلام. هذه الأوليَّة هي التي أسس عليها الفاروقي صرح دراسته في كتاب "التوحيد"؛ إذ إن تطبيق الإسلام بشموليَّة، وفهمه الفهم الصحيح مع الالتزام بتطبيق هذا الفهم على الواقع؛ هو الشرط الأساس لقدرة الإنسان على أن يكون خليفة الله في أرضه، وتصرفه على نحوٍ مسؤول على مر الزمان واختلاف المكان؛ ليكون محركاً لعجلة التاريخ

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨ (بتصرف يسير).

(٢) المرجع السابق، ص٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩ (بتصرف).

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

الإنساني؛ فيحقق النموذج الإلهي لما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان على هذه الأرض.[1]

ومن هذا المنطلق يتجه تدخل المسلم في إعادة صياغة الزمان والمكان، إلى إعادة بنائهما، وليس إلى الهروب منهما، ولا إلى التخلص منهما، ولا إلى إشباع إرادته الخلاقة، بل إلى الاستجابة لإرادة الله تعالى في الكون. وتأسيساً على ذلك تصير عملية إعادة البناء عبادة لله وطاعة له، وليست عملية غزو للطبيعة، ولا قهرٍ ولا تحدٍ لها، ويتحصَّن المسلم بتلك الرؤية الكونية من الإصابة بأيٍ من آفاتٍ ثلاث: ادعاء القدرة على قهر الطبيعة، الإصابة بغرور القوة حالة نجاحه، الإصابة باليأس وبالإحساس بالعجز حالة فشله.[2]

هذه الأوّليّات الثلاث التي بنى عليها الفاروقي كتابة الرائع الماتع، كتاب: "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، خاتماً الكلام على تلك الأوليّات بكلام مهم يبيِّن مدى عمق فهم الفاروقي للإسلام ومقاصده العظام؛ فقال: "ولباب ما يسعى إليه هذا الكتاب؛ هو: تعريف الشباب المسلم برؤية الإسلام للوجود، على أمل التحرك بهم مسلحين بالوعي بتلك الرؤية على طريق الإصلاح الحقيقي للنفس، وتمكينهم من تحديث معطيات الرؤى الفكرية المبكرة التي قدمها رواد الحركة السلفية العظام؛ من أمثال: محمد بن عبد الوهاب، ومحمد إدريس السنوسي، وحسن البنا، ونظرائهم. وترمي هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على العلاقة الوثقى بين الإسلام وكل مجالات الفكر والنشاط الإنسانيين، مدللة على أن التوحيد وحده هو الركيزة النواة التي ينبغي تأسيس أي برنامج إصلاحي في أي مجال كان عليها؛ فالتوحيد هو جوهر الإسلام ونواته. ولا نجاح يرتجى لأي حركة إصلاحية لا تنطلق منه."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠-٣١ (بتصرف).

(٢) المرجع السابق، ص٣٠-٣١ (بتصرف).

(٣) المرجع السابق، ص٣١-٣٢ (بتصرف).

وحينما تكلم الفاروقي عن وسطيَّة الإسلام، بيَّن عمليَّة التوازن الضروريَّة لتحقيق هذه الوسطيَّة؛ فقال: "فالإسلام هو دين الوسطية. يقول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾ ﴾ [البقرة: ١٤٣]. فالإسلام جامع بين العام والخاص، والكلي والمحدد، والشكل والمضمون، والواحد الكلي المتناغم والتعددية، والفردي والفريد، وهذا هو مصدر قوته. وهو يزودنا بالمبدأ العام، مقروناً بالسماح لنا بالخروج عليه عند الضرورة الملجئة؛ أي: حينما نكون أمام التضحية بقيمة أعلى، بذات السعي لتحصيل القيمة المتضمنة في ذلك المبدأ العام... وإذا كان مسلمو القرون الأخيرة لم يستخدموا تلك المفاتيح، وأبقوا أنفسهم حبيسي تلك الغرف؛ فإن مسؤولية ذلك تقع على كاهلهم وحدهم. وفيما عدا مبدأ التوحيد لا يوجد أي مبدأ آخر يتصف بالحرمة المطلقة؛ فالإسلام هو دين التوازن والوسطية."[1]

ويقرر الفاروقي أن التغيير يكمن في العودة للإسلام، تحت مظلة التوحيد -كما سبق بيانه-، فيقول: "لا عودة للأمة إلا بالإسلام. فبه تتخلص من داء الشعوبية الذي يفترسها جسداً وروحاً. والناظم القومي -وفق خبرته التاريخية- مفلس، ما لم يكن ناظمه ومظلته؛ هي: التوحيد الإسلامي."[2] ويقيم الفاروقي حجته على ذلك من ثلاثة عشر مدخلاً، يبرهن عبرها على التوالي على أن التوحيد؛ هو: جوهر الخبرة الدينية، وجوهر الحضارة، ومبدأ التاريخ، ومبدأ المعرفة، ومبدأ الغيب، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأمة، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام السياسي، ومبدأ النظام الاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي، ومبدأ الجمال.[3]

(١) المرجع السابق، ص٢١٢-٢١٣.

(٢) المرجع السابق، ص٦.

(٣) المرجع السابق، ص٦.

يقول الفاروقي في أساس علة الأمة الإسلاميَّة: "إن أساس علَّة الأمة الإسلاميَّة؛ هو: اعتلال فكر الأمة، وفي منهجيَّة فكر الأمة، وما يترتَّب على ذلك من اعتلال نظام التعليم السائد فيها، مما يشكل تربة خصبة للداء؛ ففي المدارس والكليَّات يُلقن ويُكرَّس الاغتراب والابتعاد عن الإسلام وتراثه، ونمطه في الحياة؛ بحيث صار نظام التعليم الحالي هو المختبر الذي تُصاغ فيه تركيبة الشباب المسلم، ويجري تغذية وعيهم على أسس غربيَّة باطلة."(١)

وحينما ذكر المبادئ التي تكمن في لبّ التوحيد، وأن منها: القدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع، قال: "بما أن للكون غايةً بوصفه من صنع الله تعالى، المنزه عمله عن أي عبث أو لعب، والثابت له التسوية والكمال؛ فإن الخليقة لا بد أن تكون طيّعة وقابلة للتحول وللتغيير في جوهرها وهيكلها وشروطها وعلاقاتها بالفعل الأخلاقي الإنساني، بوصفه شرطاً لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له. ويصدق ذلك على كل الخلائق، بما فيها الطبيعة النفسية، والجسدية، والروحية للإنسان. فكل مخلوق ميسر لما خلق له، والخليقة بعمومها مؤهلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة في الفضاء المكاني والزماني الذي تعيش فيه الإنسانية على هذه الأرض."(٢)

ويقول الفاروقي في وصف حال العالم الإسلامي في التعليم والـمُلك؛ مشيراً إلى الرجوع لما كان عليه السلف في عصورهم الأولى من تحقيق خلافة الله في الأرض، وجاهزيتهم دوماً لمعاني تلك الخلافة: "ولا يوجد بلد إسلامي واحد يضع نفسه في حالة تعبئة وجهوزية دائمة كتلك التي اتسم بها مجتمع المدينة المنورة في العهد النبوي. وربما تكون السمة الأسوأ للعالم الإسلامي المعاصر؛ هي: إفلاسه في حقل التربية والتعليم. فلا توجد بأي بلد إسلامي مؤسسة واحدة تحتضن الطفل المسلم من سن الخامسة وترعاه إلى أن تسلمه

(١) الفاروقي، **إسلاميَّة المعرفة**، مرجع سابق، ص٤٧.

(٢) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٥٠.

للأمة، وقد استوت قابلياته الكامنة على سوقها. وليس لدى أمتنا مؤسسة تدريب تتولى تدريب المسلم على كيفية تحويل العالم والعمران الإنساني، من المُلك الإنساني المادي العضوض، إلى صورة شبيهة بالنموذج الإلهي، بتجذير الوعي بأن تجسيد هذا النموذج الرباني هو الغاية الأخيرة لوجود الإنسان في هذه الحياة الدنيا."[1] ويقول داعياً إلى الحوار مع الآخر الذي هو أحد طرق التغيير، في صدد حديثه عن الأستاذ المسلم الذي تأثَّر بالغرب: "ولم يَسْعَ إلى صياغة المعرفة برؤية إسلاميَّة؛ كما فعل السلف الصالح في حوارهم مع فكر وعلوم الآخرين، وكيف تعلموها وأنتجوا الجديد وفق رؤيتهم الإسلاميَّة؛ لهذا أصبح وغيره مسخاً مشوهاً للأنموذج الغربي."[2]

وهكذا يرى الفاروقي أن التقليد المتمثل في استنساخ مناهج الغرب؛ التي تدرَّس حاليَّاً في مدارس، وكليَّات، وجامعات العالم الإسلامي، دون مناقشة وحوار بنَّاء جعل هذه المواد أداة للتعليم القاصر.[3]

٣- أثر المقاصد في إعادة صياغة الموروثات الإسلاميَّة عند الفاروقي

أ- قصدت الشريعة إلى إيجاد المجددين في كل عصرٍ وحين؛ لإصلاح ما فسد:

إن المتأمل في الحديث الذي رواه أبو هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا؛"[4] ليجد أن موضوع التجديد عبر العصور، أمر قصدت إليه الشريعة، وحثَّت عليه، وبسر الله

(١) المرجع السابق، ص٢٥٩.

(٢) الفاروقي، **إسلاميَّة المعرفة**، مرجع سابق، ص٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥١ (بتصرف).

(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني. **سنن أبي داود**، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، كتاب: الملاحم، باب: ما يُذكر في قرن المائة، حديث رقم ٤٢٩٣.

تعالى له أسباب وجوده؛ ذلكم أن كثيراً من الآفات لا بدّ وأن تُصيب الفكر أو الأشخاص؛ للبعد عن وقت نزول الوحي، ولطول العهد بما كان عليه السلف من العلم والفهم، خصوصاً إذا دخل الدخلاء؛ فحرَّفوا وبدَّلوا بخبثِ طويَّة، أو حاول بعضهم إصلاح ما فسد بحسن نيَّة؛ فأخطأ الطريق، وكلُّ ذلك لم تخلُ منه المجتمعات الإسلاميَّة عبر عصورها المختلفة بعد عصور السلف، خصوصاً في العصر الحديث الذي أدخل فيه الغرب موروثاتهم على الإسلام، أو أُدخلت لهم عن طريق مفكري الإسلام؛ سواءً ممن انبهر بثقافاتهم، أو ممن سايرهم، أو ممن تحداهم لكنه أخطأ الطريق.

ويرى الفاروقي أن: "الأصوليين الذين بلوروا أحكام الشريعة في العصور الوسطى، ووصلوا بها إلى أعلى مستوى من الكمال، حريصون على أن يضمنوا قواعدهم أدق آلية لتجديد الشريعة لنفسها بنفسها. وقدموا للمسلمين كلاً من: التشريع الكامل، وآليات ووسائل تجديده، وجعله أكثر كمالاً، أو الحفاظ على كماله وصلاحيته لكل مكان وزمان."[1]

ومن هنا يظهر استياء الفاروقي من كثير من المحاولات التي واجهت الفكر الغربي، في ميادين العلوم الاجتماعيَّة، والعلوم الإنسانيَّة؛ التي لم يُفلح أكثرها في إصابة الهدف، لا بل كان بعضها أحد معاول هدم الإسلام وتقديمه لقمة سائغة بين يدي الغرب، مفضلين الفكر الغربي على الفكر الإسلامي.

لأجل ذلك ظهرت دعوات الفاروقي المتكررة إلى إنشاء معهد عالمي يرعى جانب الفكر الإسلامي، ويقدمُ حلولَ الإسلام لكل القضايا التي تحدث في العالم؛ بوصفه نوعاً جديداً من نشر فكر الإسلام، وبطريقة تتناسب مع العصر الحديث، ومن أقواله في ذلك: "ولا عجب أن ليس للدعوة الإسلاميَّة حتى الآن، معهداً يرعى الجانب الفكري، أو يخطط على مستواه، متبنياً موقف الإسلام

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢١١-٢١٢.

الدقيق، مما يحدث في العالم من فكرٍ وعملٍ."[1] ولا شك في أن هذه الدعوة من الفاروقي دعوة نحو المنحى التجديدي الذي قَصَدَتْ إليه أصول الإسلام؛ فوظيفة المجدد إعادة صياغة الموروثات الإسلاميَّة بما يتناسب مع الواقع والعصر، وليست وظيفته إعادة النظر في هذه الموروثات؛ فذلكم سلوك مغرق، يتعارض مع أصول الإسلام، ويتناقض مع شموليته وصلاحيته لكل زمان ومكان مهما تقلَّبت الأحوال، وتطور الآخرون.

لذلك بنظرة فاحصةٍ لما حاوله المفكرون الإسلاميون لمواجهة الفكر الغربي، ينظر الفاروقي في تلك الجهود، وينبِّه الأمة إلى أدوارها وأقسامها، ومدى إصابتها وإخفاقها، حتى يبني المسلمون على المصيب منها، ويتجاوزون المسيء، ولا شك في أن هذا منه -رحمه الله تعالى- محاولة للتجديد الفكري السليم، المستقى من عصر السلف وروحهم. وأشار الفاروقي إلى نوعين من هؤلاء؛ مبيناً رأيه فيهما؛ فالنوع الأول: المفكرون الذين انقسموا إلى قسمين: قسم تجنَّى على الفكر الإسلامي، وقسمساير الفكر الغربي عن حسن ظن. والنوع الثاني: المتحدُّون، الذين تحدوا الفكر الغربي، وهم أيضاً على قسمين: قسم لم ينجح في تحدي الفكر الغربي. وقسم نجح في ذلك.

فأما المفكرون الذين تجنَّوا على الفكر الإسلامي؛ فقد تأثروا بالفكر الغربي، مع قلة وعيهم بالحضارة الإسلاميَّة، وجوهرها الذي هو التوحيد؛ فكان ولاؤهم للغرب، لا للإسلام وحضارته، مرتكبين خطأً فاحشاً؛ وهو عدم إدراكهم للتفاوت الكبير بين الدين الإسلامي، والدين المسيحي، ومن هؤلاء: طه حسين، وعلي عبد الرازق، وبعض الشعراء كصلاح عبد الصبور، ونزار قباني، وغيرهم، وقد دعا الفاروقي للرد على هؤلاء، وتألم لعدم وجود من يُعطيهم حقهم في الإجابة عليهم؛ فقال: "ومن المؤسف أننا لم نُعْطِ هؤلاء حقَّهم في الإجابة عليهم، وتفريغ مذاهبهم؛ إذ ما زالت آراؤهم السقيمة

---

(١) الفاروقي، **التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص١٥-١٦.

متفشِّية بيننا، ولم تفلح في اقتلاعها من جذورها برغم إساءتها إلى ديننا، وعقائدنا، وحضارتنا وتراثنا."[1]

وأما المفكرون الذين سايروا الفكر الغربي؛ فهو يشمل معظم المفكرين الإسلاميين، ويضم عدداً كبيراً من حاملي الدعوة الإسلاميَّة في الوطن العربي منذ أن رفع لواءها المرحوم حسن البنَّا؛ ومنهم: الزركلي، والطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وغيرهم، وهؤلاء سايروا الفكر الغربي عن حسن ظن منهم. وحسن الظن هذا هو ما جعل أصحاب هذا التيار في غفلة عن نشر رسالة الإسلام، وبيان مواقفها تجاه ما يحدث في العالم من فكرٍ وعمل؛ ولسان حال الفاروقي هنا يقول: إن حسن الظن مع عدم العمل النافع الذي يرتقي بالإسلام والمسلمين، لا يُجدي، ويجعل المسلمين يتخلَفون عن ركب الفكر والحضارة.[2]

هكذا هم أصحاب القسمين السابقين في مجال العلوم الإنسانيَّة، في نظر الفاروقي، أما في العلوم الاجتماعيَّة؛ فواقع العالم الإسلامي يشهد بأنه لم يُنجز شيئاً فيه؛ فهذه جامعاتنا في جانب علوم الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة والجغرافيا والأنثربولوجيا،[3] تعيش عالة على ما قدَّمه رجالات الفكر الغربي سواء في المادة أو المضمون أو الزعامة، وأيضاً لسان حال الفاروقي يقول: أين فكر المسلمين ومفكريهم ورجالاتهم ومجدديهم في العلوم الاجتماعيَّة؟![4] فقد قال مقرراً: "إن المسلمين أجدر الناس قاطبة بالاهتمام بدراسة المجتمعات الإنسانيَّة وثقافاتها، وأديانها، وأنظمتها السياسيَّة، والاجتماعية، والفنيَّة، وذلك

---

(١) المرجع السابق، ص١٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٥ (بتصرف).

(٣) أخرج الفاروقي من جملة العلوم الاجتماعيَّة: علم التاريخ؛ لظهور عناية المسلمين بتاريخهم، ومؤلفاته الكثيرة شاهدة على ذلك، لكنه قرر أنهم ما زال يعوزهم المنهج العلمي النقدي.

(٤) الفاروقي، **التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص١٥ (بتصرف).

تبييناً لسنة الله في خلقه، وتحضيراً للدعوة الإسلاميَّة الواجب عليهم تجاه هذه المجتمعات."[1]

أما المتحدّون الذين لم ينجحوا في تحدي الفكر الغربي؛ فهم القلة القليلة التي وعت التوحيد، وتحلَّت به عقيدة وفكراً، بفطرتها وحدسها: بوصفه جوهراً للإسلام ديناً وحضارة، وأدركوا التفاوت الكبير بين الدين الإسلامي، والدين المسيحي، وهم الذين تبيَّنوا كيف نشأت الإنجازات الإسلاميَّة القديمة، وما أضافه التوحيد إليها.[2]

ولكنّ الفاروقي وجَّه نقده لهذا القسم الذي لم ينجح في تحدي الفكر الغربي، من جهة أنهم وَعَوْا التوحيد بفطرتهم وحدسهم، ولم يَقْوَ هذا الحدس، وتلك الفطرة على إبداء خَوَافي التوحيد القائمة في كل منهج فكري فتحه أجدادنا، وكل إنجاز حضاري أتمّوه؛ فبقيت رؤيتهم التوحيدية التي انطلقوا منها لتحدي الفكر الغربي قاصرة متناقضة مع نفسها، لم يدركوا من خلالها جوهر التوحيد. والحل عند الفاروقي هو بضرورة الرجوع إلى ما قدَّمه السلف، وأنه لا يجوز لنا المبادرة كما لو لم يكن لنا سلف.[3] وأهميَّة نقد ما نقله المستشرقون عن الفكر الإسلامي ونقضه،[4] ودعا إلى أن يتنبَّه هؤلاء الإسلاميون من المفكرين، إلى خطأ أساتذتهم الغربيين؛ لأنهم انتهجوا منهج الفلسفة الإسلاميَّة في القرون الوسطى، ولفظوها في العصر الحديث، ابتداءً بديكارت، مقررين عدم صلاحيتها للعصر الحديث، وعدم مسايرتها للنقد والتحليل؛ فلا فائدة ترتجى منها، وعليه قرروا: أن على طالب العلم الحديث الابتداء من حيث ابتدأ الغرب، ليصل إلى السمو والرفعة.

---

(١) المرجع السابق، (بتصرف).

(٢) المرجع السابق، ص١٥-١٦ (بتصرف).

(٣) المرجع السابق، ص١٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٠.

أما المتحدّون الذين نجحوا في تحدي الفكر الغربي؛ فهم قلة -أيضاً- يمثلهم مصطفى عبد الرازق، وتلميذه علي سامي النشَّار الذي سار على نهج شيخه؛ فقد تصدى هذان لهذا الهجوم المكشوف على تراثنا؛ سواءً فيما سوَّده المستشرقون، أو أذنابهم وتلامذتهم من المفكرين الإسلاميين؛ إذ أرجع عبد الرازق العلم إلى مكانه الصحيح، وقدَّم الدين عليه؛ فهو المكان الثانوي الذي يستحقُّه العلم بالنسبة للتراث الفكري بوصفه كلاً، ثم بيَّن أن الفلاسفة الإسلاميين لم يُصيبوا في دفاعهم عن الفلسفة؛ وأن الإمام ابن تيمية قد وجَّه النقد إليهم مقيماً حججه عليهم، واضعاً العلوم الشرعيَّة في الصدارة، مميزاً بين العلوم الأصوليَّة والعلوم التطبيقيَّة؛ فعلم أصول الفقه، وعلم أصول الدين علمان عقليان نقديان، يتحريان الحقيقة ويوصلان إليها، ولا تقلُّ عقلانيتهما ونقديتهما عن أيَّةِ فلسفة، ولا عن أي علم طبيعي أو رياضي؛ لأن تراثهما هو التراث المنهجي المجرد في الفكر الإسلامي، وهو الأعظم والأكبر نفعاً. أما النشَّار؛ فهو للأسف من القلة الذين تخرجوا على عبد الرازق، وهو الوحيد الذي تابع شيخه في إحصاء العلوم، ونقد المنطق الأرسطي، وإحلال المنطق اللغوي العربي مكانه، واعتبار الفكر الأصولي بمثابة الرأس والمنهج للتراث الفكري الإسلامي كله. وهذا ما تبنَّاه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا؛ إذ دعا لاستئناف المسيرة التي سار عليها مصطفى عبد الرازق، وتلميذه النشَّار، بشكل أوسع؛ لأنه يعمل على جبهة عالميَّة استقبلت جميع حقول العالم الغربي والإسلامي تحت ما يسمى بـ: (أسلمة المعرفة)، يشاركه في ذلك ثلة من العلماء والمفكرين، والأساتذة، فعمدوا إلى دراسة التراث الغربي وغربلته ونقده، من المنظور الإسلامي، آخذين بالنافع منه، متخلين عن الخبيث فيه، مع بلورة التراث الإسلامي وإحيائه، وإعادة تقديمه للعالم.[1]

تلمسّنا اهتمام الفاروقي البالغ في استثمار فكرة التجديد في الإسلام، وأنها أحد المقاصد الشرعيَّة العظيمة التي تكفل إعادة موروثات الإسلام إلى أصلها

(١) المرجع السابق، ص١٨-٢٠ (بتصرف).

الأصيل، وركنها الركين، الدين والوحي، الذي انبثق منهما جوهر الحضارة الإسلاميَّة وروحها، ألا وهو التوحيد؛ والربط دائماً بالعصور الفاضلة التي دلتنا على المنهج الإسلامي الأصيل، التي قدَمت لنا أسس الفهم والاستنباط والتفكير، تلك هي عصور السلف، التي من اعتزَّ بها نجا وسَلَكْ.

وهذا الاعتزاز هو ما جعل القسم الأخير ينجح في تحدي الفكر الغربي، دون بقيَّة الأقسام التي غزا بعضها الفكر الغربي إلى قعر دورها، وضحك على بعضها فأحسنت فيه الظن، وتعامل بعضها مع الفكر الغربي بأصل فطرته وحدسه، فلم يَقْوَوْا على إدراك روح التوحيد وجوهره؛ فلم يصلوا إلى شيء من التجديد، وتفعيلاً لما قام به القسم الأخير من نجاح، لا بد من متابعته، وإكمال فكرة التجديد من بعده؛ تلك هي المتابعة التي أنجحت الفاروقي في تقديم المعهد العالمي للفكر الإسلامي للأمة، وتحقيق بعض ما كان يرنو إليه، إن هو بقي سائراً على الطريق بالهمَّة نفسها، مع الاعتزاز بروح السلف، والتمسك بما أوصلنا إليه علماء الإسلام من السمو والرفعة، وإكمال المشوار من ورائهم وعلى هديهم النابع من روح القرآن والسنة، وجوهر التوحيد.

ب- قصدت الشريعة إلى نشر عالميَّة الإسلام للعالم أجمع؛ لإخراج الناس من العبوديَّة إلا لله تعالى:

من حِكَم الشريعة وأسرارها نشر عالميَّة الإسلام للعالم أجمع؛ توصلاً للمقصد العظيم؛ وهو: إشراك بقيَّة العالم في السعادة التي يشعر بها المسلمون؛ لتحقيقهم معنى العبوديَّة لله تعالى التي أنشأت فيهم الروح إلى جانب المادَّة؛ فمزجت بينهما معطية كلاً حقه، ولقد ربَّى الإسلام أفراده على حب الخير والنفع والحسنات للآخرين، وعلى عدم الاستئثار بالخير للنفس، ومحبَّة تعديته للآخرين، وتعبيدهم لله وحدة، لا للمادة ولا للإنسان، ولا للهوى والشهوة. يقول الفاروقي حول نوعيَّة الأمة التي ينشدها الإسلام وأنها الأمة العالميَّة التي تجاوزت كل مظاهر ضيق الأفق والانحصار في جهة

أو جماعة أو اتجاه: "وجوهر البعد الإسلامي هنا ليس نشدان الأمة العالمية، فلقد عرف العالم قديماً وحديثاً مساعي لإقامة أمة عالمية، نجح بعضها، ولم يحالف التوفيق بعضها. أما الجديد الذي يأتي به الإسلام هنا؛ فيتعلق بنوعية الأمة التي ينشدها: أمة عالمية من نوعية خاصة لا تتمركز حول العرق، ولا تنحصر في مجال دون آخر، ولا في مكان ولا زمان ولا قوم، بل تكون أمة أخرجت للناس حرة كلية عالمية، رسالتها إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد."[1] ويقرر أن رسالة هذه الأمة العالميَّة لا تتحقق إلا بنشر الإسلام، قائلاً: "بيد أن من واجب كل مسلم أن يدعو إلى الإسلام، ويسعى إلى إقامة الأمة، في البلد الذي يقيم به، ويعمل على نشر حِكَم الشريعة لتكون، هي القانون الحاكم في الأرض."[2] وهذه إحدى أهداف إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ فمن أهدافه: تبليغ رسالة الإسلام للعالم أجمع، وتصحيح صورة الإسلام -ما أمكن-، خصوصاً لدى الغرب.

وهنا يأتي دور أسلمة المعرفة عند الفاروقي التي خصص لها كتابين ومقالة تحت هذا العنوان -أو قريباً منه-؛ فانطلق الفاروقي، ليصحح مسار الأمة من خلال هذه النظريَّة؛ لتكون أمة عالميَّة حقاً، لا مجرد أمة تنظير وتأصيل. فيقول مصححاً مسار الأمة فيما تُنتجه من دراسات؛ لأنه أدرك أن فيه خللاً وقصوراً في معالجة الواقع: "لازم وحتمي لجميع الدراسات، سواء كانت تتصل بالفرد أو الجماعة، بالإنسان أو الطبيعة، بالدين أو العلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء التوحيد... ويجب أن توجه جميعها للالتزام بأمره؛ أي: الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به حتى تجلب السعادة والهناء للبشر."[3]

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٢.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعيَّة صياغة إسلاميَّة**، الرياض وهرندن: الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، رسائل إسلاميَّة المعرفة (٥)، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٩٨م، إعادة الطبع: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٢٥.

ويقول موجِّهاً أجيال الأمة من أصحاب الدراسات العليا؛ رافعاً همتهم، وموسعاً لآفاقهم نحو أمتهم: "إننا حقيقة لدينا مئات الآلاف من حملة الماجستير، وحملة الدكتوراه، ولكن القليل منهم يمكن عدّه من بين هؤلاء الذين لديهم حسن الإدراك بوجود تلك المشكلة المتعلقة بإضفاء الصفة الإسلاميَّة على فروع الدراسة؛ فإن معظمهم قد مر بعمليَّة تامَّة من غسل المخ بوساطة الغرب، حتى إنهم أصبحوا أعداء، ضد إضفاء الصفة الإسلاميَّة."(1) ثم وضع الفاروقي بعد ذلك أربعة إجراءات يجب اتخاذها للخروج من وضعنا الحالي المتسم بالجمود؛ تتلخص فيما يأتي: الأول: تكوين اتحاد العلماء الاجتماعيين الملتزمين بالإسلام. الثاني: أن يربط ذلك الاتحاد نفسه بواحد أو أكثر من الجامعات المسلمة؛ كي تزوده بالموارد الإنسانيّة، وتزوده باكتشافاته وإنجازاته. الثالث: أن يحدد الاتحاد أعضاءه، ويعرِّفهم تراث الثقافة الغربيَّة، إلى جانب تضلعهم في التراث الإسلامي، للقيام بالتفكير الخلاق المتعلق بالأمة. الرابع: تدريب أعضاء الاتحاد، لإدراك الرؤية الخاصَّة بإضفاء الصبغة الإسلاميَّة على العلوم الاجتماعيَّة، ثم تطبيق التدريب على المتخصصين، وتنظيم برامج خاصَّة للإيفاء بحاجة كل عضو، واستكمال ثقافاتهم.(2)

وهكذا أراد الفاروقي من الأمة أن تكون أمة عالميَّة من نوع خاص؛ فقد تقررت عالميَّة الإسلام من قبل، ولكن الأمة لحقها القصور في تحقيق هذه العالميَّة، وعليها أن تُعيد عالميتها عن طريق علومها المختلفة التي فيها الخير والنفع، والأصالة والثبات، وأنه يجب أن تصبغ كل دراساتنا بالصبغة الإسلاميَّة، وأن نخلِّصها من شوائب الغرب التي لحقتها في كثير من جوانبها على أيدي أبنائها، وتركيز الفاروقي على حملة الدراسات العليا ينبثق من كون العلماء والمفكرين هم قادة الأمة، وموجهوها نحو التقدم والرفعة؛ فإن فسدت همتهم وتقاصرت، تخلفت الأمة ورجعت إلى الوراء، وسادها الغرب وسائر الأمم،

(1) المرجع السابق، ص32.

(2) المرجع السابق، ص33-35.

وهذا ما حدث بالفعل؛ فأين من يعود بالأمة ويرفع من سويتها. لذلك دعا الفاروقي مراراً وتكراراً لأسلمة العلوم التي يقول في بيان المعنى الذي يريده من هذا المصطلح: "إعادة صياغة المعلومات، وتنسيقها، وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصِّلة منها، وتقييم الاستنتاجات التي تم الانتهاء إليها، وإعادة تحديد الأهداف، على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تغني التصور الإسلامي، وتخدم أهداف الإسلام."[1]

ت- قصدت الشريعة إلى إقامة مبدأ التصفية والتربية؛ لتغيير المجتمع وبنائه من جديد:

التصفية والتربية[2] مصطلحان مهمان لإصلاح المجتمع مما علق به من شوائب الجهل والرجعيَّة والتخلف؛ فيصفَّى المجتمع من كل دخيل أو خطأ في التطبيق، ثم يربَّى على الصواب، عبر مراحل زمنية مناسبة لتغييره وبنائه من جديد، وهما المصطلحان المعروفان عند علماء التربية بـ: (التخلية والتحلية)، أما عند علماء الشريعة؛ فيعرفان بـ: (التصفية والتربية).

والتصفية تعني القيام بما يأتي:[3]

- تصفية العقيدة الإسلامية مما شابها من الشرك والخرافات وتأويل الصفات وتحريفها، ورد الأحاديث العقائدية والآحادية الصحيحة والقول بعدم حجيتها في باب الاعتقاد.
- تصفية الفقه الإسلامي مما علق به من الاجتهادات الخاطئة المخالفة

(١) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص١٣.

(٢) التصفية والتربية تشبه ما يُسمَّى عند علماء أصول الفقه بـ: (السبر والتقسيم)، الذي هو أحد مسالك العلة؛ فالسبر هو الاختبار، والتقسيم هو الاختيار؛ فنسبر الأوصاف الصالحة للعليَّة مختبرين أيها أكثر صلاحية للعليَة، ثم نختار منها الأصلح والأفضل.

(٣) شعبان، محمد بن سرور. **الشيخ الألباني ومنهجه في تقرير مسائل الاعتقاد**، الرياض: دار الكيان، والشارقة: مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م، ص٩٣-٩٧.

للدليل من الكتاب والسنة، ومن الإغراق في أقوال الرجال وآرائهم، وتحرير العقول من آحاد التقليد، وظلمات التعصب.

- تصفية كتب التفسير والفقه والرقائق من الأحاديث الضعيفة، والموضوعة، والإسرائيليات، والمنكرات.
- تصفية الفكر الإسلامي من الشوائب الداخلية من الغرب، وعلومهم الفلسفية التربوية، والفنون والغزو الفكري.

والتربية تعني: تربية الجيل الناشئ على هذا الإسلام المصفى من كل ما ذكر سابقاً تربية إسلامية صحيحة منذ نعومة أظفاره، دون أي تأثر بالتربية الغربية ونظرياتها الزائفة.

ومنهج التصفية غير مقتصر فقط على تصفية العقيدة، والفقه، والتفسير، والرقائق، والسنة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، بل التصفية شاملة لكل ما لحقه الخلل والانحراف عبر العصور والأزمان، ويدخل في ذلك أصول الفقه وما دخلة من علم الكلام، وتصفية التاريخ مما أدخله فيه الوضاعون والكذابون، وتصفية الأخلاق والزهد مما ادّعاه فيه أهل البدع والخرافات، وتصفية معاجم اللغة مما أدخله فيها النحاة الذين سلكوا مسلك المعتزلة، وتصفية سائر أنواع العلوم من الشوائب التي علقت بها.

وقد أشار الفاروقي إلى التصفية والتربية، تحت مسمًّى: (التخلية والتحلية)؛ كما يسميها علماء التربية، وتحت مسمًّى: (الغربلة)؛ كما سماها الفاروقي نفسه؛ فأشار في مقدمة كتابه الكبير "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" إلى أنه بناه على نظريَّة التخلية والتحلية؛ فجعل التوحيد هو جوهر الإسلام ونواته، لا تقوم للإسلام قائمة إلا بتصفية التوحيد مما ليس منه، ثم تربية الأجيال على لب التوحيد وجوهره الصحيح؛ فقال: "وأملي أن يساهم هذا الكتاب في تحقيق هذه الغاية على صعيدَي التخلية ببيان ما ليس من التوحيد في شيء، وعلى صعيد

التحلية ببيان جوهر التوحيد ومضامينه الحقيقية، وأن ييسر الله تعالى سبيل جعل هذه الدراسة وسيلة لتحرك الأمة نحو استيفاء شرط التغيير."[1]

وبموضع سابق من كتاب "التوحيد"، يقول حول بناء التوحيد على نظريَّة التخلية والتحلية: "وبتحليل معرفي موسوعي مقارن تبين الدراسة من ثلاث عشرة زاوية، تفرد التوحيد الإسلامي، وسمو المبادئ النابعة منه على الرؤى الأخرى كافة على صعيدَي: التخلية المحررة للعمران على هذه الأرض من دواعي الفساد والخلل، والتحلية المكرسة لكل دواعي التمكين والصلاح والإصلاح."[2]

والتصفية والتربية، أشبه ما تكون بعملية الغربلة؛ كما بدا للفاروقي أن يسميها؛ حينما تكلم حول ضرورة غرس الرؤية الإسلاميَّة في التعليم، خصوصاً في المراحل الدراسيَّة الأولى. أما المراحل الجامعيَّة؛ فينبغي أن تفرض فيها دراسة الحضارة الإسلاميَّة؛ ليتعمق إيمانهم بدينهم وتراثهم، وأن يُقام فيها بإسلاميَّة المعرفة الحديثة، وبعد التمكن من العلوم الحديثة، تدمج في البنية الأساسيَّة للتراث الإسلامي، بعد عملية غربلة دقيقة يتم فيها حذف بعض عناصرها وتصحيح وتعديل وإعادة تفسير البقيَّة منها، بما ينسجم ويتماشى مع نظرة الإسلام العالميَّة، وكل ما يُمليه الإسلام من قيم ومفاهيم.[3]

وقد انطلق الفاروقي في غربلته من المصطلح الذي اشتهر به؛ وهو: (أسلمة المعرفة)؛ مبيِّناً الهدف من هذا المصطلح؛ فقال: "وتستهدف إسلاميَّة المعرفة: تطوير منهجيَّة الفكر الإسلامي وتطهيره مما اعتوره على مر العصور بعد الصدر الأول من انحرافات وفساد، وعزلة وجزئية وجمود، وإعداد الفكر الإسلامي ومنهجيَّته بتراث الأمة السليم، ووصل شرايينه به، وكذلك تمكين الفكر الإسلامي من كل وجوه القدرة والمعرفة الإنسانيَّة السليمة في مجالات الفكر والمعرفة

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٣٢ (بتصرف).

(٢) المرجع السابق، ص٣٢ (بتصرف).

(٣) الفاروقي، **إسلاميَّة المعرفة**، مرجع سابق، ص٥٩ (بتصرف واختصار).

كافة أيًّا كانت اجتماعيَّة أو طبيعيَّة أو تطبيقيَّة؛ وذلك لتكوين أساس إسلامي معاصر سليم؛ للعمل الجاد في المجالات الحياتيَّة والحضاريَّة كافة."[1]

ولم يقف الفاروقي في مصطلح: (أسلمة المعرفة)؛ على التصفية من الداخل فقط، أعني: الداخل الإسلامي، بل قصد إلى إقامة منهج التصفية، والتربية في الفكر الغربي، والعلوم الحديثة؛ فمن غير الإنصاف ترك صواب المصيبين.

ويرى الفاروقي بأن "قاعدة بناء إسلاميَّة المعرفة: التمكن والإحاطة بمادة الأصول والنفائس التراثيَّة، والمعلومات الاجتماعيَّة والتطبيقيَّة المعاصرة؛ كما يشمل التمكن من الرؤية الإسلاميَّة، ومنطلقاتها ومفاهيمها الفلسفيَّة والمنهجيَّة، ثم تتبع مرحلة العطاء والإبداع، وفيها تظهر وتزدهر مادة العلوم والمعرفة الإسلاميَّة الحضاريَّة، وهذا معناه: أن إسلاميَّة المعرفة في مسيرة حياة الأمة تمر بمرحلتين؛ هما: إتقان العلوم الحديثة، والتمكن من التراث الإسلامي."[2] وقال في موضع آخر: "إن شباب المسلمين اليوم وفي جامعات المسلمين يتم صبغهم بالصبغة الغربية وعلى أيدي الأساتذة المسلمين. إن هذا الوضع يجب أن يتغير. لاشك في أن على المتخصصين من علماء المسلمين أن يتقنوا العلوم الحديثة كافة، وأن يفهموها حق الفهم، وأن يصبح في حوزتهم وطوع أمرهم كل ما يمكن أن تقدمه من فوائد. هذا شرط ضروري وأولي... يلي ذلك أن عليهم أن يدمجوا هذه المعارف الجديدة في بناء التراث الإسلامي عن طريق الحذف والتعديل، وإعادة التفسير، والتكييف لكل مكوناته، طبقاً لما تمليه قيم الإسلام ونظرته للعالم.

ومن الواجب أن تحدد بوضوح جهة التلاقي والملاءمة بين الإسلام وفلسفة كل علم، أعني مناهجه وأهدافه العليا. كما يجب أن تهيأ المثل الإسلامية. وفي النهاية، عليهم بوصفهم طلائع أن يعطوا من أنفسهم المثل، وأن يعلموا الأجيال

(١) المرجع السابق، ص١٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٣.

الجديدة من المسلمين وغير المسلمين كيف يقتفون خطواتهم ويوسعون من آفاق المعرفة الإنسانية، وأن يكتشفوا المزيد من قوانين الله في الخلق، ويؤسسوا طرقاً جديدة لوضع إرادته وتكاليفه موضع التحقيق في واقع الحياة."[1]

فيما سبق نلاحظ نظرية الفاروقي في الإفادة من العلوم المختلفة، وأنها لا بد أن تقوم على خطوات الغربلة والتصفية والتربية التالية لتكون صالحة للعمل: الإتقان والفهم. والدمج مع الحذف والتعديل. وتحديد جهة التلاقي. وتحقيق القدوة للتوسيع من آفاق المعرفة الإنسانية. واكتشاف مزيد من قوانين الله في الخلق. وتأسيس طرق جديدة لوضع تكاليفه الله عز وجل موضع التحقيق في واقع الحياة.

وفي هذه الخطوات تحقيق للتكامل والتطابق مع مقاصد الفهم وتوسيع الآفاق، التي سبق الحديث عنها، وهي بلا شك تنبني على نظرية التصفية والتربية التي قصدت الشريعة إليها للارتقاء بالإسلام والمسلمين.

وفي سياق آخر يضع الفاروقي الخطوات الآتية للعمل على أسلمة المعرفة، وسماها: أهداف خطة العمل؛ وهي: إتقان العلوم الحديثة. والتمكن من التراث الإسلامي. وإقامة العلاقة المناسبة بين التصور الإسلامي، وكل مجال من مجالات المعرفة الحديثة. والربط الخلّاق بين التراث الإسلامي والمعرفة الحديثة. والانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلى تحقيق سنن الله سبحانه وتعالى على أرضه.[2]

ثم بيَّن أنه إذا أردنا تحقيق هذه الأهداف؛ فعلينا السير في عدد من الخطوات المرتَّبة ترتيباً منطقياً يحدد الأولوية الملائمة لكل خطوة منها؛ وسماها: الخطوات الضرورية لأسلمة المعرفة؛ وهي: الخطوة الأولى: إتقان العلوم الحديثة وتقسيمها إلى فئات. الخطوة الثانية: المسح الشامل للفروع أو التخصصات العلمية. الخطوة

(١) المرجع السابق، ص٣٠-٣١.

(٢) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٧١.

الثالثة: التمكن من التراث الإسلامي/ المختارات. الخطوة الرابعة: التمكن من التراث/ التحليل. الخطوة الخامسة: تأسيس مدى الملاءمة بين الإسلام وفروع العلوم الحديثة. الخطوة السادسة: التقييم النقدي للعلم الحديث/ بيان واقع الفرع العلمي.[1]

ثم قال في الخطوة السادسة: "بعد استعراض كل من إسهامات العلم الحديث والتراث الإسلامي، والتعرف على مناهجهما، ومبادئهما، ومشكلاتهما، وإنجازاتهما، ومسحها، وتحليلها، وبعد توضيح العلاقة الخاصة بين الإسلام والعلم وإقامة أسسها، يجب أن نخضع هذا العلم الحديث، لتحليل نقدي من وجهة النظر الإسلامية. وهذه خطوة رئيسة من عملية "أسلمة المعرفة". وواضح أن الخطوات الخمس السابقة تقود إليها وتمهد لها."[2]

ومع تمام هذه الأهداف والخطوات تتحقق عملية التصفية والتربية (الغربلة/ التخلية والتحلية)، وتصبح ثقافات الغرب صالحة للتطبيق في المجتمعات الإسلاميَّة؛ لأنها صبغت بالصبغة الإسلاميَّة الصحيحة، ودون ذلك تبقى فاسدة لا تصلح لمجتمعاتنا، ويبقى أبناؤنا مغرورين بها وببهرجتها الزائفة.

خاتمة:

خلصت الدراسة بعد العرض السابق إلى ما يأتي:

أ- انطلق الفاروقي في جلِّ كتاباته من مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، وخصوصاً كتاباته التي حمل فيها همَّ الأمة، واضعاً الحلول للخلاص من المآزق التي وقعت بها، وهذا هو السرُّ في نجاحه وقبول كتاباته؛ فللنظرة الكليَّة في علاج القضايا ما ليس للنظرة الجزئيَّة.

ب- كان الفاروقي كثيراً ما يُشير في ثنايا دراساته إلى حكم الشريعة،

---

(١) المرجع السابق، ص٧٢-٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧٦.

وغاياتها، وأسرارها، ومقاصدها، والهدف من خلق الخلق، ويربط ذلك كله بالتوحيد الذي سمَّاه جوهر الإسلام ونواته، ولا شك في أن هذا أهم ما في المقاصد.

ت- كثرت إشارات الفاروقي في بعض أبحاثه إلى ضرورة الاعتناء بأصول الفقه، الذي هو لبّ المقاصد وأسُّها؛ مبيناً تماسك الشريعة وحسن بنائها لأحكامها الثابتة والمتغيرة على أسسٍ تضبطُ الفهمَ من الزلل، وموضحاً أنها لا تُخْلِي أي عصرٍ من العصور عن حكم لها، يستنبطه الفقهاء من أصولها المرنة التي تصلح لكل زمانٍ ومكانٍ؛ وذلك بدوره يُنتجُ فهماً صحيحاً للواقع، ويُعطي علاجاً فاعلاً للمستجدَّات.

ث- العناوين المقاصديَّة التي يمكن أن توضع على توجّه الفاروقي المقاصدي كثيرة، أبرزت الدراسة أهمها وأكثرها فاعليَّة في فكر الفاروقي؛ وقد استطاعت أن تضع اثني عشر عنواناً مقاصدياً يتضمنها كلام الفاروقي؛ هي بمثابة قواعد مقاصديَّة كليَّة مهمَّة.

ج- وأخيراً إذا أردنا التحدث عن مدى إصابة الفاروقي في توجهه المقاصدي، وعنينا بذلك: مدى إصابته في التأصيل لكل أو أغلب قواعد المقاصد، أو مدى إصابته في تطبيقاته على كل قواعد المقاصد؛ فإننا لن نصل إلى المدى الذي نريده؛ ذلكم لأنه لم يقصد الكتابة التأصيليَّة للمقاصد، وكذلك الأمر في التطبيق؛ فلم يقصد تناول قواعد المقاصد واحدة تلو الأخرى؛ بالتطبيق عليها والتفريع لها؛ فهذا شأن المشتغلين بالفقه وأصوله، أما الذين انصبَّ شغلهم بالفكر ومقوماته؛ فليس هذا الأمر من عنايتهم، ولكلٍ موهبته وطاقته وتخصصه. ولكنا إذا أردنا التحدث عن مدى إصابته فيما ظهر من تطبيقاته المقاصديَّة على قواعد المقاصد؛ فإننا سنصل إلى جهد كبير في ذلك، وليس ثمَّة كلام إلا في مدى موافقتنا له، أو عدم موافقتنا له، فيما اجتهد فيه من الأمثلة وتنزيلها على

أصولها المقاصديَّة، وهذا أمر فيه مجالٌ للأخذ والرد، شأنه شأن أي مجتهد اجتهد في قضايا أُمته؛ فربما كان من أصحاب الأجر الواحد، وربما كان من أصحاب الأجرين، ولكل مجتهد نصيب، وحسبه أنه اجتهد وغيره لم يفعل.

الباب الرابع

عرض تراث الفاروقي

الفصل الأول

إثبات الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم

قراءة في أطروحة الدكتور إسماعيل الفاروقي

جاسر عودة[1]

مقدمة:

هذه قراءة موجزة لرسالة الدكتوراه الخاصة بالمرحوم إسماعيل الفاروقي، التي قدّمها في جامعة إنديانا الأمريكية عام ١٩٥٢م، وعنوانها "حول إثبات الخير". وقد تضمنت هذه القراءة مقدمة عن الرسالة، وكاتبها، وموضوعها، وأقسامها. وتعرّضت للأغلوطتين الرئيستين فيما يخصّ تعريف قيمة الخير، اللتين تصدى لهما الدكتور الفاروقي بالنقد والتحليل، وهما: أغلوطة الطبيعية، وأغلوطة التعميم (أو الإزاحة). ثم تطرّقت هذه القراءة إلى بيان كيفية معالجة الرسالة لمسألة إثبات قيم الخير، ومدى تأثر كاتبها بالفيلسوف الألماني شيلر. وخُتِمت بملحوظات نقدية موجزة على منهج الرسالة، واقتراحات لكيفية الإفادة منها في البحث الفلسفي المعاصر.

وتكمن أهمية الرسالة في أمور عدّة؛ أولها يتعلق بفهم هذه المرحلة من حياة الفاروقي، وكيفية تأثيرها في المراحل التالية. وثانيها يتعلق بمنهج الدراسة الفلسفي المعتمد على الفلسفة الغربية، وبعض كتابات فلاسفة المسلمين عن

---

(١) دكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، ودكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية. أستاذ مشارك في برنامج السياسة العامة في الإسلام بكلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر في الدوحة، البريد الإلكتروني: jasser.auda@hotmail.com.

الفلسفة الإغريقية، إلا أن النزعة الإنسانية والفطرية (الإسلامية) تظهر فيها واضحة جلية للقارئ المسلم، وغير المسلم على حدّ سواء. ويتمثل الأمر الثالث في نقد بعض الأغاليط الفلسفية في علم الأخلاق؛ إذ تعرّض الفاروقي بالتحليل لفلسفة عدد من الأعلام أمثال: أفلاطون، وأرسطو، وابن سينا، ونيتشه، وشيلر، ثم انحاز إلى ذلك الأخير، في منهجه في علم الأخلاق، وبنى على ذلك المنهج الفكرة الرئيسة لهذه الرسالة التي نقضت فلسفات الأخلاق: الوجوبية، والنسبية، والوجودية، والواقعية، والعدمية.

وعلى الرغم من أنَّ والد الدكتور إسماعيل الفاروقي -رحمه الله- كان قاضياً شرعيّاً، إلا أنَّ الدكتور الفاروقي تلقّى تعليماً مدنيّاً فرنسيّاً مبكّراً، ثم تعليماً أمريكيّاً في الفلسفة؛ سواء على مستوى البكالوريوس أو الدراسات العليا،[1] وصولاً إلى كتابة هذه الرسالة عام ١٩٥٢م، التي نعرضها في هذه القراءة. وقد بدا واضحاً تأثر الدكتور الفاروقي -حتى كتابة هذه الرسالة- بالتعليم الغربي خاصة في مجال الفلسفة، وتأثير ذلك في نطاق البحث والنظريات -الغربية أساساً- التي تعرّض لها، إلا أنَّ أصل النشأة الإسلامية للفاروقي، وتأصّل الإيمان الفطري فيه كان لهما أثر واضح في الأطروحة، كما سيأتي بيانه في هذه القراءة.

والسؤال الرئيس الذي تطرحه هذه الرسالة هو: كيف نعرِّف قيمة الخير value؟ وهو سؤال يهدف إلى تعرّف مفهوم "الخير" نفسه وطرائق الوصول إليه؛ أي المنهجية المعرفية في تصنيف "القيمة"، من حيث التعريف نفسه، ومصدرها المعرفي؛ أي البعد الأنطولوجي (الوجودي)، والبعد المعرفي (الإبستمولوجي). ومثل هذا السؤال لازم لحفز الإنسان إلى عمل الخير؛ إذ رأى الفاروقي أن الفعل الأخلاقي لا يصح أن يعرّف قبل تعريف القيمة الأخلاقية التي هي الدافع motive إليه، وإلا وقعنا في النسبية الأخلاقية ethical relativism كما سيأتي.

(١) **مجلة الوعي الإسلامي**، الكويت، عدد٥٤٥، محرم ١٤٣٢هـ/ديسمبر ٢٠١٠م، انظر أيضاً:
- حافظ، فاطمة. "إسماعيل راجي الفاروقي: قراءة في الرؤية الإصلاحية والمشروع المعرفي"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٣١، يونيو ٢٠٠٩م.

أولاً: فصول الرسالة

حملت هذه الرسالة عنوان On Justifying The Good،[1] الذي يمكن ترجمته بـ"حول إثبات الخير"، وذلك خلافاً لترجمات أخرى سابقة له جانبت الدقة،[2] واحتوت الرسالة على مقدمة وسبعة فصول، ويتراوح عدد صفحات كل فصل بين أربعين وخمسين صفحة، وسبق المقدمةَ مدخلٌ من عشرين صفحة، وتلا الرسالة ثبت للمراجع باللغات: العربية، والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية.

حملت المقدمة عنوان "إشكالية إثبات الخير"، وقد تضمنت عرضاً عامّاً للإشكالية المطروحة، وأسئلة، وخلاصات لمحتوى الرسالة ومنهجها. ثم قُسّمت الرسالة إلى قسمين رئيسين؛ أولهما "مقدمة: دراسة نقدية لإشكالية إثبات الخير في بعض الفلسفات"، وهو يتألف من الفصول الأربعة الأولى للرسالة. والثاني: "الأسس المعرفية لنظرية قيمية مبنية على التفكّر"، وقد احتوى هذا القسم على فصول الرسالة: الخامس، والسادس، والسابع.

ناقش الفاروقي في الفصل الأول "الأغلوطة الطبيعية والأغلوطة التعميمية"، طبيعة الأغلوطة الطبيعية، والأغلوطة التعميمية في فلسفات الأخلاق المعاصرة، ومصادر الخطأ فيهما، ثم قارنهما بأغاليط أخرى تؤول إلى إحداهما بالضرورة ولو اتخذت أسماء مختلفة. وتعرّض الفصل الثاني "الأغلوطتان الطبيعية والتعميمية في العصر القديم" بالنقد والتحليل للنظريات الأخلاقية عند فلاسفة اليونان؛ إذ نقضها الفاروقي بأسلوب يشبه أساليب النقض التي انتهجها في الفصل الأول.

---

(1) Ismail Faruqi, On Justifying the Good, PhD Thesis, Indiana University, 1952.

(٢) انظر مثلاً: "نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم" في المواقع الإلكترونية الآتية:

- http://ar. wikipedia. org/wiki .
- http://www. ibrahimragab. com/ismail-20.
- http://toba-sham. com/?p=827.
- http://www. 4nahda. com/node/678.

أمّا الفصل الثالث فتناول "الواقعية العلمية"، وفيه عرض الفاروقي عرضاً مُفصَّلاً فلسفة التحوّل عند "أريتيه"، وعلاقة نظرية "الخير" بالوجودية، ومفهوم الشر، والتعميم المبنى على المنطق التجريبي، وتوصّل إلى أن كل تيارات الواقعية تقع في شرك أغلوطة التعميم ولو بأشكال مختلفة. ثم انتهي الفصل بمبحثين؛ تناول الفاروقي في أولهما مفهوم الغائية الكونية في الفلسفات القديمة، وبيَّن أنه لا يصلح أساساً لبناء نظرية في القيم. أمّا المبحث الثاني فتجاوز فيه الفاروقي ما أسماه العقبة الأخيرة في الواقعية العلمية، وهي مفهوم "الحرية الأخلاقية".

وجاء الفصل الرابع بعنوان: "الطبيعية المعاصرة"، وتعرّض فيه الفاروقي لهذا المفهوم بالنقد، وتوصّل إلى أنه لا يصلح أن يكون أساساً لنظرية قيم متماسكة؛ سواء ما يؤول منها لنظرية المنفعة، أو المنهج البراغماتي، أو العدمية الحديثة. ثم بيَّن في مبحثين منفصلين كيف أن النظريات الطبيعية المعاصرة تقع في شرك أغلوطتي: "الطبيعية" و"التعميمية" الآنفتي الذكر، وأنها كلها تؤول -في نهاية المطاف- إلى النسبية الأخلاقية، شاء أصحابها أم أبوا.

وكان الفصل الخامس بعنوان "نقض النسبية" وتضمّن نقضاً لنوعي النسبية: المشخْصَنَة Protagorean relativism، والأخلاقية Ethical relativism؛ سواء على مستوى الفرد individual، أو الثقافة cultural، أو الكل الإنساني universal.

أمّا الفصل السادس الذي جاء بعنوان "القيم -مثاليّاً- جواهر ذاتية الوجود" فقد تضمن شرحاً يعتمد على المقولات البدهية التي لا تحتاج إلى برهان a priori لقيم المنفعة والأخلاق والجمال، وتأكيداً على أنها حقيقية -مثاليّاً-، وأنها مدركة عن طريق التفكر. وجاء الفصل السابع والأخير "حول تجريبية القيم المدركة بالحدس" مسألة التحقق من صحة القيمة الأخلاقية المدركة بالحدس عن طريق التجربة العملية، فضلاً عن شرح مفهوم علم الإنسان الفلسفي philosophic anthropology.

ثانياً: أطروحات الرسالة

الرسالة بقسميها وفصولها السبعة تطرح موضوعات رئيسة ثلاثة؛ أولها: نقض أغلوطة "الطبيعية" في الفلسفات الأخلاقية المختلفة. وثانيها: نقض أغلوطة "التعميمية" في تلك الفلسفات. وثالثها: -وهو لبّ الرسالة- تعريف القيمة وصفاتها، وكيفية إدراكها.

١- نقض أغلوطة الطبيعية

انتقد الفاروقي عدّة فلسفات في "تسرُّعها" في الحكم على الأمور؛[1] ما أدى بها إلى الوقوع في أغلوطة ادّعاء "الطبيعية" في نظرتها إلى الأخلاق، ومن ثم الخلط بين جوهر الأخلاق وعرضها. ومع أن نظرية القيم -كما أشار إليها الفاروقي في رسالته- الجوهر من دون الأعراض، فإنه (الفاروقي) عرّف "الأغلوطة" نفسها تعريفاً يختلف عن التعريف التقليدي الذي يقصرها على التناقض المنطقي الشكلي.[2]

فحين انتقد "جون ستوارت ميل" -مثلاً-؛ لأنه خلط قيمة الخير بمفهوم "المرغوب" desirable، عرض للمنطق الشكلي الذي استند إليه "ميل"؛ وهو أن السعادة مرغوبة فيها، والخير مرغوب فيه، إذن السعادة هي الخير،[3] وقال إن هذا المنطق حجة منطقية سليمة شكلياً؛ لكنها مغلوطة مضموناً، بل إنها تؤدي بالضرورة إلى نسبية الأخلاق؛ نظراً لاختلاف الناس فيما هو مرغوب فيه،[4] وهو خطأ واضح مضموناً.

فالفاروقي -إذن- يصنّف ضمن هذه الأغلوطة كل ما يعرّف القيم عن طريق

---

(1) Ismail Faruqi, On Justifying the Good, p. 3.

(2) Ibid., p. 10, p33.

(3) Ibid., p. 10.

(4) Ibid., p. 33.

ما يُدّعى أنه "طبيعي" أو "حقيقي"، من مثل الشكل أو الوظيفة، كالذي ادُّعي أنه "يحقق السعادة"، أو "يحقق الرضا"، أو "ما هو مرغوب فيه"، أو حتى "ما يحرّك الناس للخير"،[1] ويرى أن الصواب هو الوصول إلى الجوهر القيمي الحقيقي، لا ما يُدّعى أنه "طبيعي"، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الخير نفسه يتعدد[2] من غير حاجة إلى ارتباط هذا التعدد بدعاوى "الطبيعية".

وانتقد الفاروقي أيضاً كل الفلسفات التي تحاول تعريف القيمة عن طريق الدليل التجريبي empirical أو الاستقراء induction؛[3] لأنها بدورها أغلوطة تدّعي التوصل بالضرورة إلى "الطبيعية". إذن، هي "الأغلوطة الطبيعية" نفسها التي توصل أيضاً إلى نسبية الأخلاق.[4] وقد أوضح الفاروقي (في الفصل الخامس) أن نسبية الأخلاق تُفضي -بالضرورة- إلى تناقضها، ومن ثم إلى العدمية nihilism، وهو ما ينقض نظرية الأخلاق من أساسها.

٢- نقض أغلوطة التعميمة (الإزاحة)

هذه الأغلوطة مؤداها أن يُسمّى شيء آخر غير القيمة باسمها (ولهذا يُسمّيها الفاروقي أغلوطة الإزاحة)، أو أن يُعمّم جزء على الكل دون لزوم (وهي أغلوطة التعميم أو الإزاحة أيضاً). وقد اتهم الفاروقي مَن أسماهم "عظماء الفلاسفة"، من أمثال: أفلاطون، وأرسطو، وأبي حامد الغزالي، وتوماس الأكويني، وإيمانويل كانْت، وهيغل، بالتسرع والوقوع في هذا الالتباس، وأشار إلى أنهم -وبطرائق مختلفة- اختاروا الفضائل باعتباطية عشوائية ودون معيار محدّد، ثم خلطوا بين "الشجاعة" -مثلاً- و"القيمة" التي هي أعمق مستوى من الشجاعة؛ لأن

---

(1) Ibid., p. 8.

(2) Ibid., p. 37.

(3) ibid., p. 8.

(4) ibid., p. 149.

الشجاعة حاملة للقيمة وليست هي القيمة نفسها، وهم بذلك وقعوا في "أغلوطة الإزاحة".[1]

وبيَّن الفاروقي كيف أن تعريف أرسطو للفضائل كان اعتباطياً، وكذلك تعريف المدرسة الواقعية لها، حتى إنه ربط الفضائل كلها بما يُسمّى "السعادة"، مع أنَّ ذلك هو من باب أغلوطة الإزاحة أو التعميم؛ لأنَّ السعادة غير القيمة الأخلاقية،[2] ثم انتقد ربط فلاسفة المسيحية والإسلام مفهوم الخير بمفهوم الخلاص أو السعادة الأبدية، وعَدّ ذلك أيضاً من الأغاليط التعميمية.[3]

وبالمثل، فقد حمل على مَن عرّف الفضائل بالمنفعة utility دون تجاوزها إلى ما وراءها من أهداف عليا،[4] وبيَّن أنَّ القيمة الحقيقية لا يمكن أن تكون تعميماً يستنبط من منطق تجريبي أو استقرائي[5] -كما يحدث في نظرية المنفعة-، وإلاّ دخل ذلك في إطار أغلوطة التعميم الكاذب كذلك. ثم حمل على الغائية -بمفهومها القديم- منذ زمن فلاسفة اليونان، واصفاً إياها بالسذاجة،[6] والخرافة،[7] ومُحدِّداً عيبها الأساسي في افتقادها للحتمية أو القطعية؛ نظراً لاستنادها إلى الخيال أو الاستقراء (الناقص) في أحسن الأحوال،[8] ما يعني إدخال نظرية القيم التي تبنى على الغائية في شرك أغلوطة الإزاحة أيضاً.

---

(1) ibid., p. 44, 59, 64.

(2) ibid., p. 59.

(3) ibid., p. 65.

(4) ibid., p. 66.

(5) ibid., p. 94.

(6) ibid., p. 114.

(7) ibid., p. 116.

(8) ibid., p. 120.

٣- نظرية القيم المبنية على الحدس الانفعالي

مَهَّد الفاروقي لمفهوم " القيمة" بالتحليل الذي قدّمه "شيلر" للخير؛ إذ أوضح "شيلر" أن الخير يُمثِّل قيم المنفعة goods values، وقيم الأخلاق ethical values، وقيم الجمال esthetic values.[1] وقد تبنّى الفاروقي رأي "شيلر" أيضاً في تعريف القيمة على أنها ماهية تعرف بالحدس الانفعالي،[2] وأنها كلية أو عالمية النطاق،[3] ثم توسع (في النصف الثاني من الرسالة) في بيان سمات القيمة وكيفية إدراكها فيما يمكن أن ألخّصه موضوعياً فيما يأتي:

أ- القيمة قبْلية a priori: فكما أن الإنسان مجبول على فطرة معينة، فالقيمة جزء من هذه الفطرة،[4] ولا يستطيع الحكم على خيرية الشيء،[5] ولا حتى تطبيق المنطق التجريبي عليه،[6] إلا باستدعاء التصور القبْلي عن قيمة المنفعة أو الخلُق أو الجمال، تماماً كما يستدعي التصور القبْلي عن لون ما أو وصف ما. ولكنّ هذا لا يتعارض مع تعلّم هذه القيم من كاملي الأخلاق أو من الرسل كما ذكر،[7] وذلك بعد التصديق بهؤلاء الرسل عن طريق قيمة الطاعة obedience.[8]

ب- القيمة تدرك بالحدس الانفعالي emotional intuition: وهذا الحدس -كالقدرة على الحكم المنطقي أو الرياضي الصحيح- يحتاج إلى عاقل

(1) ibid., p. 206.

(2) ibid., p. 253.

(3) ibid., p. 287.

(4) ibid., p. 219.

(5) ibid., p. 213.

(6) ibid., p. 223.

(7) ibid., p. 216.

(8) ibid., p. 218.

ذي بصيرة وصاحب قدرة على الحكم وثقافة روحية،[1] وهذه القدرة تأتي بالدُّربة -كما بيَّن الفاروقي-؛ سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الدُّربة للبشرية كلها،[2] فالقيم ظواهر تُدرك كما تُدرَك الظواهر المختلفة.[3]

ت- القيمة حقيقية: فهي تُمثِّل شُعوراً في الضمير، لا "حقيقة عقلية مجردة"؛[4] ذلك أنها ليست -بالضرورة- مُتمثِّلة كلّيّاً في حقيقة ما أو شخص ما، فكما أن الرجولة حقيقة، إلا أنه لا يشترط أن تكون كاملة في رجل ما، فهي إذن حقيقية بمعنى مثالية ideal.[5] وهذا التصور للقيمة يخالف مذهب العدمية nothingness الذي يطرحه الشكّيّون skeptics.[6]

ث- القيمة ضمير الأمر consciousness of command: فالقيمة كأنها ولادة للضمير الأخلاقي،[7] لا يوجد إلا بها.

ج- القيمة مطلقة وغير نسبية: وذلك خلافاً لكل أطروحات المذاهب النسبية المختلفة كما بيَّنت الرسالة.[8]

ختاماً، اعتقد الفاروقي باحتمال تعارض قيمتين، فوضع لذلك أربعة احتمالات: الأول أن يكون الحدسان صحيحين، وذلك يؤدي إلى نسبية الأخلاق، وهو مردود. والثاني ألا ينطبق الصواب والخطأ أصلاً، وهذا ما قالت به الشكّيّة،

---

(1) ibid., p. 271.

(2) ibid., p. 269.

(3) ibid., p. 227.

(4) ibid., p. 11.

(5) ibid., p. 240.

(6) ibid., p. 241.

(7) ibid., p. 239.

(8) ibid., p. 239.

وهو مردود أيضاً. والثالث أن يكون الحدسان خاطئين. والرابع أن يكون أحد الحدسين صحيحاً. وجدير بالذكر أن الاحتمالين الثالث والرابع يحتاجان إلى معيار؛ هو حدس العاقل حتى ندرك الخطأ والصواب.

ثالثاً: تأثر الفاروقي بالفيلسوف شيلر

بدا تأثر الفاروقي بالفيلسوف "شيلر" واضحاً في ثنايا الرسالة، بتأييده لنظريته في القيم من حيث اعتمادها على الحدس الانفعالي، وتبنّيه تقسيم "شيلر" لأنواع القيم (نفعية، وخُلقية، وجمالية)، وكذلك معظم آراء "شيلر" في مذاهب الفلسفة المختلفة. إلا أنَّ الفاروقي انتقد "شيلر" في مواضع عدّة، أهمها ما يختص بقيمة القديسيّة Saintliness، التي وضعها "شيلر" على رأس هرمه في القيم،[1] بل إنَّ الفاروقي انتقد هذه الهرمية نفسها. وتأثُّر الفاروقي بـ"شيلر" يختلف عن تأثُّر معاصريه من دارسي الفلسفة بالأعلام؛ فيوحنا بولس (الذي أصبح بابا الفاتيكان فيما بعد) تبنّى نظريات "شيلر" بما فيها القديسيّة، وعَدّها مركزيّاً في دراساته لفلسفة الأخلاق.[2] أمّا هايدغر (الذي أصبح فيلسوفاً شهيراً فيما بعد) فبنى على فلسفة "شيلر" منهجة التفكيكي ما بعد الحداثي،[3] (الذي طرحه الفاروقي بوصفه "شكّيّاً" يؤدي إلى العدمية الأخلاقية).

رابعاً: ملحوظات ومقترحات

فيما يأتي ملحوظات على أبرز ما ورد في هذه الرسالة، ومقترحات لتحسينها والإفادة منها:

---

(1) ibid., p. 51.

(2) Peter J. Colosi, John Paul II and Max Scheler on the Meaning of Suffering, Logos: *A Journal of Catholic Thought and Culture* – Volume 12, Number 3, Summer 2009, pp. 17–32.

(3) Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996).

أ- نطاق الرسالة هو الفلسفة الغربية بما فيها من شروح الفلاسفة المسلمين على الفلسفة اليونانية. وواضح من كتابات الفاروقي اللاحقة كيف تطوّر فكره الإسلامي، وتأثر -بحسب ما قال هو- بالفلاسفة المسلمين ممّن لا ينتمون إلى تيار الفلسفة الغربية مثل ابن تيمية.[١] وحبّذا لو بحث طالب نجيب في موضوع هذه الرسالة نفسها من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية البحتة، خاصة فيما كتبه الفاروقي عن دور الرُّسل في تعليم القيم وتعريفها، وأصالة القيم في الفطرة الإنسانية، ونقده للفلسفة الإسلامية التقليدية في أغلوطتي: "الطبيعية"، و"التعميمية".

ب- نقد الفاروقي للغائية[٢] إنما يصح في الغائيات القديمة التي بنيت -كما ذكر بحق- على الخرافة والخيال. أما الغائية في الفكر الإسلامي المعاصر فتتصل بالمدرسة المقاصدية وهي مبنية على استقراء النصوص الشرعية بحثاً عن الكليات والغايات، التي تتقاطع مع منظومة القيم الإسلامية في مساحات كبيرة. ورغم نقد الفاروقي التقليدي للاستقراء،[٣] وعدّه مصدراً ظنيّاً ليس فيه "حتمية" على حدّ تعبيره، إلا أن المقاصديين -منذ الشاطبي- عدّوا الاستقراء دليلاً؛ إن لم يكن قطعيّاً فهو أقرب ما يكون إلى القطع بوصف مراتب القطع والظن النسبية. والموضوع يحتاج إلى بحث أوسع أيضاً.

ت- رغم تأييد الفاروقي للفيلسوف "مور" في أن قيمة الخير جوهر لا ينقسم وغير قابل للتحليل،[٤] إلا أنه خلص إلى تحليل القيم نفسها إلى نفعية،

(١) هشام الطالب، مقدمة للطبعة المعربة من كتاب أطلس الحضارة الإسلامية، انظر:
- الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٦.

(2) Ismail Faruqi, On Justifying the Good, pp. 114–116.

(3) ibid., p. 120.

(4) ibid., p. 6.

وخلُقية، وجمالية، مما يدل أيضاً على عدم لزوم ثنائية قابل/ غير قابل للتحليل، وإنما هو قابل للتحليل على مستوى من المستويات النسبية، وليس على جميع المستويات. ولعل هذا النقد ينطبق على بعض المواضع التي نقد فيها الفاروقي النسبية بشكل مطلق وكامل.

ث- لا بُدّ من التسليم بقدر من النسبية في تصوُّر القيمة، بدليل ما قاله الفاروقي في نفسه عن تطور البشرية نفسها من حيث الدُّربة على إدراك القيم.[1] فإذا كانت البشرية كلها في مرحلة ما غير قادرة على إدراك قيمة ما، وهي من ثَمّ تتعامل مع مستوى أقل من الإدراك المثالي لها، فأولى بنا اعتبار أقل القيم قيمة نسبية إلى حين، فذلك مبلغ علم البشر في ذلك العصر.

ج - أوصي بالإفادة من نقد الفاروقي لفلسفتي: الحداثة (مُتمثِّلة في عقلانيتها الحتمية)، وما بعد الحداثة أيضاً (مُتمثِّلة في الشكّيّة الجديدة). وحبّذا لو بنينا على هذا النقد فلسفة إسلامية جديدة تتجاوز إشكاليات الحداثة وما بعد الحداثة، والعقلانية واللاعقلانية، والشكّيّة القديمة والجديدة؛ سواءً في فلسفة الأخلاق، أو المنطق، أو غيرهما من أبواب الفلسفة.

(1) ibid., p. 269.

الفصل الثاني

النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي لدى الفاروقي[1]

السيد عمر[2]

لباب هذه المقاربة المعرفية هو: إطلالة خاطفة على خارطة النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي كما بينها العلامة الراحل اسماعيل راجي الفاروقي. ويمكن القول بأن جوهر مشروعه الفكري متضمن في كتابه الذي صدر بالإنجليزية، ومنَّ الله تعالى عليّ بتعريبه، الموسوم: "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة". وما مؤلفاته الأخرى إلا روافد شارحة له.

ولا تعدو هذه الدراسة أن تكون مقاربة أولية غايتها توسيع دائرة الوعي بمضمون هذا المرجع المعرفي الثقيل الوزن. ونحن فيها نلقي الضوء منه على المعالم الكبرى لتلك النواة التوحيدية، مع التنبيه على عُقَدِها منه ومن روافدها بمؤلفات الفاروقي الأخرى.

وهذا المرجع في تقديري نسيج فريد وحده، جدير بأن تحوله الجماعة العلمية الإسلامية من مجرد ناظم لفكر مؤلفه، إلى دليل عمل إرشادي ناظم لجدول أعمالها البحثي الآني والمستقبلي، على صعيدي: وصف حالة الأمة، وتحديد وصفة تعافيها.

ذلك أنَّ سفر "التوحيد" يحفر في أسئلة معرفية كبرى، في طليعتها: ما هي علة تحول أمتنا باطراد على مدى القرون الخمسة الأخيرة من وضعية الأمة الشاهدة

---

(1) Al-Faruqi, Ismail Raji. Al-Tawhid: its Implications for thought and life. Herndon, Va: IIIT, Third Edition 1416/1995.

(٢) دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة القاهرة عام ١٩٩١م، رئيس قسم العلوم السياسية - جامعة العلوم التطبيقية/ مملكة البحرين. البريد الإلكتروني: dr_sayedomer@yahoo.com.

صاحبة الريادة في العطاء الحضاري على المستوى الإنساني العالمي، إلى وضعية الأمة المتكالب عليها، السائرة على خط التراجع في إسهامها الحضاري؟ وما هو سر إخفاق مساع كثيرة بذلتها الأمة من أجل استعادة عافيتها؟ وما المخرج من تلك العلة في ضوء الوقوف على ذلك السر؟ وزبدة الإجابة أنَّ موقف الأمة من التوحيد الخالص هو المتغير المستقل، وما عداه هو المتغير التابع على الدوام، بالنسبة لحالتها ولمصير مساعي الإصلاح فيها، في كافة مجالات الحياة والفكر، وأنَّ إرادة السبق الحضاري مرهونة بتعميق الإيمان.

والفرضية المعرفية الأم التي يسبر الفاروقي أغوارها في إجابته المؤسسية البديعة على تلك الأسئلة هي: رد إخفاق مساعي الإصلاح في الأمة إلى ابتلائها بآفة: تعلية البعد المادي والمعايير المستعارة، على البعد الروحي، والغفلة عن أن شرط التعافي وسبيلَه الوحيد هو استعادة قابلية تغيير ما بنفسها باتجاه التوحيد الخالص، بشقيه: التخلية المحررة لعقلها ولحياتها من كافة دواعي الفساد والخلل، والتحلية المؤسسة لاستعادة رسالتها في الصلاح والإصلاح.(١)

ويقيم الفاروقي عبر اللجوء المباشر المكثف للقرآن الكريم، والتحليل المقارن بين النموذج المعرفي التوحيدي الإسلامي والنماذج المعرفية المقابلة، واستقراء الماضي وتحليل الحاضر واستشراف المستقبل، الحجة الدامغة على أن التوحيد هو النواة الوحيدة الصالحة لأن تكون ناظما لخلافة الإنسان ولحمله الأمانة في الأرض. ويبرهن على أن تلك النواة هي: جوهر الخبرة الدينية، وهي لباب الإسلام، وهي مبدأ كل من: الحضارة، والتاريخ، والمعرفة، والغيب، والأخلاق، والنظام الاجتماعي، والأمة، والأسرة، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام العالمي، والنظام الجمالي.

ولن تتعدى حدود هذه الدراسة تقديم وصف بالغ الإيجاز لخيوط النسيج

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، قيد النشر بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٣-٤.

التوحيدي الثلاثة عشر سالفة الذكر، كما نسجها منوال العلامة الفاروقي، ثم نُقَفِّي عليها بخاتمة تتعلق برصد ميزان حساب إنجاز الجماعة العلمية في تعاطيها والقيام بحقها المعرفي.

أوّلاً: التوحيد بوصفه جوهر الخبرة الدينية

تتمثل خلاصة الخبرة الدينية الإسلامية في أمرين: التأكيد على المفارقة المطلقة بين الخالق والمخلوق، واستحضار البشرية الدائم للمعية الإلهية، بما أنَّ الإنسان كائن عابد بالضرورة، ومنتهى كل وسائله وغاياته هو طاعة الإرادة الإلهية التكليفية، المبنية على اختياره الحر المسؤول.

وتلخص العبارة الدالة على الركن الأول من الإسلام (لا إله إلا الله)، محتوى الكون كله، والإسلام كله. فهي جماع السلام الإسلامي التوحيدي الجامع، الذي به يزهق لاهوت الخلاص، ويتأسس ناموس توجيه حركة التاريخ باتجاه الفلاح الحر المسؤول، في كون محكم له غاية، على يد أمة متناغمة، تجمعها بكل ما في الوجود من مخلوقات علاقةُ تسبيحٍ مشترك، والتزام بمنهج رباني منزل، هو الميزان الذي ينبغي على الإنسان أن يعاير به علاقته بربه وببني جنسه وبغيره من المخلوقات. وكل ما عداه هو في موضع الموزون به. فإنَّ التزم الإنسان بكل تكويناته وكياناته، بالسعي إلى إعادة تشكيل كل ما هو مسخر له وفق أمر الله التكليفي قدر استطاعته، فإنَّ آفاق فلاح لا متناهٍ تنفتح أمامه. والعكس صحيح.

ويجلِّي الفاروقي تلك الخبرة الدينية على مستويين: تجاوز ما توصل إليه الفلاسفة، بما فيهم الفلاسفة المسلمون، بخصوص نظام الكون على نحو يسد منافذ المغالاة في علاقة السببية، بما يجمع بين إطلاقية المشيئة الإلهية وفاعلية السنن الإلهية، ويحرر البشرية من المفاهيم المشوشة للعلاقة بين الخالق والمخلوق، ويعيد إلى ذاكرتها مجدداً المبادئ الخمسة للرؤية الحنيفية للعالم، وهي: الثنائية القائمة على المفارقة المطلقة بين نظام الخالق ونظام المخلوقات،

والتصورية المؤسسة على قابليات الإنسان الممكنة له من فهم ما يستطيع به حمل أمانة التكليف، بالوحي والعقل وملاحظة السنن الكونية الثابتة، وغائية الكون، والمسؤولية والمحاسبة، والقدرة الإنسانية على الفعل الأخلاقي، في طبيعة مسخرة قابلة لإعادة التشكيل.

وهذه الخبرة هي الأصل الثابت، وما يخالفها هو مجرد انحراف عارض. وهي وحدها طوق النجاة للبشرية، من أنساق معرفية مغايرة توقعها في الفتنة بنفسها تارة، وبالطبيعة تارة أخرى. وتشوش العلاقة بين الأسباب كتابع، وبين الإرادة الإلهية المطلقة كمتبوع.

ولا يتمثل الإسهام الرئيس للخبرة الدينية الإسلامية -على ضوء هذا الطرح المعرفي- في بناء وعي الإنسان بوجود رب له وللكون، بل في تطهير وعيه من أدران الشرك الصريح والخفي، ومن المفاهيم الزائغة مثل: الأب والابن والمخلص، وأسطورة قابلية المسافة بين الخالق والمخلوق للتجسير.

ويقوم العمران الإنساني في الأرض وفق تلك الخبرة على دعامتين: معيارية إلهية المصدر مفارقة بالمطلق، وذات إنسانية فردية وجماعية منظومة بتلك المعيارية باختيار حر مسؤول. والانحراف عن تلك المعيارية أمر وارد، حالة اتباع الهوى والشيطان، والاستقامة على الطريقة في حمل الأمانة ممكن هو الآخر حالة الاعتصام بحبل الله.

وجوهر الأمانة التي حملها الإنسان هو الحفاظ على فطرته السوية التي فطره الله عليها، واستعادتها، وإثراؤها، بنظم حريته بالمنهج الرباني المنزل. وما الحياة كلها إلا ساحة لإنجاز أخلاقي منقطع النظير على قدر التزام تلك المعيارية الرأسية المفارقة بحفظ الأمانة، أو لفساد وبوار على قدر الزيغ عنها وتضييعها. ورسالة الإنسان في هذه الحياة هي: ملء الوجود بقيم الفعل الأخلاقي الحر المسؤول، التي ينفرد بها، المتجاوزة للقيم الأولية الطبيعية المحكومة بسنن كونية لا دخل له فيها، وللقيم الوسائلية النفعية التي يشاطره فيها غيره من المخلوقات، والتي

لا يتجاوز مردودها النفع في هذه الحياة الدنيا.

والإنسان مخلوق مؤهل للقيام بتلك الوظيفة بفطرته وبحواسه وبالوحي المنزل. والحياة الدنيا ليست واقعاً يسعى الإنسان إلى الخلاص منه، بل هي ساحة يحقق فيها فلاحه بفعله الأخلاقي، وليس بفعل غيره.[1]

ثانياً: التوحيد بوصفه جوهر الحضارة

التوحيد هو نواة الحضارة الإنسانية الحقة. وتختلف مقومات الوجود شكلاً ومضموناً حين يكون ناظمها هو التوحيد، عنها حين يكون لها أي ناظم غيره. وهو وحده طوق تحرير البشرية من جريرة التأويل اليهودي لمفهوم (الإله) على نحو حرف الكلم عن مواضعه، وأفرخ اختلاق المسيحيين لمقولة: الإنسان الإله.

وينقد الفاروقي، بل ينقض، ذلك التأويل، وذاك الإسقاط النابع منه، مبيناً أنَّ الإنسان مفطور على التوحيد، وأنَّ الشرك بكل صوره داء عارض، ونتاج لفساد نظم التربية، وللتأويل الخاطئ عبر التاريخ.

ومحور الإضاءة المعرفية التي يقدمها الفاروقي هنا أن التوحيد هو الجوهر المعرفي للحضارة، وهو خميرة التأثير عليها شكلاً ومضموناً. ويدلف من ذلك إلى بيان خبرة الزلل اليهودي المسيحي في تصور الذات الإلهية، ويسلط الضوء على اجتناب الخبرة الإسلامية له بإبداع الفنون الإسلامية لشواهد النفي المطلق لأي شبهة شبه بين الذات الإلهية والمخلوقات، وحفظ لغة القرآن الكريم، وتعرية الآلهة الموهومة، وإخراج العالم من حالة الجمود والشخصنة والتشيؤ التي كان قد تردى فيها، باستعادة الوعي بكون الخليقة مادة ينبغي تحقيق الإرادة الإلهية فيها، وبأنه لا يوجد في الحياة مأزق لا يستطيع الإنسان أن يخلص نفسه منه

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤-٥٤. انظر أيضاً:

- الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٩٤-١٠٩.

بنفسه، وبأنَّ الخير الواجب التحقيق هو: الإرادة الإلهية، التي هي واحدة بالنسبة لكافة المخلوقات.

ومن هذا الجذر التأسيسي يجلّي الفاروقي الكيفية التي أصيبت بها أمتنا بغبار الشرك من جهة، والسر في تفوق جهاز مناعتها الحضارية ضده بالقياس بغيرها من الأمم، وفي قابليتها للتخلص منه من جهة أخرى. وباب إصابتها بالغبار هو التشبه بثقافة أمم مشوبة به دخلت في الإسلام أفواجاً. وسر قوة المناعة لديها هو الحفاظ على اللغة العربية، وعلى كتابة القرآن بها، واعتبار كل ما يكتب عنه بغيرها مجرد شروح له. فحفظ عربية القرآن كان ولا يزال، هو أساس مناعة تصور أمتنا لرسالة الإنسان على الأرض، ولشبكة علاقاته بكل ما بالكون. وبه نجت أمتنا من الفوضى المفاهيمية التي وقعت فيها أمم أخرى من جراء كتابة الوحي المنزل عليها، بغير اللغة التي تنزل بها.

والكون وفق هذه الرؤية التوحيدية مثال للكمال، لا موضع لوصمه بالخطيئة والمادية، ولا للسعي لمخلص خارجي للإنسان منه. والإنسان محكوم شأن غيره من المخلوقات بالمشيئة التكوينية. إلا أنَّه يفترق عن غيره من المخلوقات في اختصاصه بوظيفة كونية أخلاقية حرة مسؤولة.[1]

ثالثاً: التوحيد مبدأ التاريخ

بؤرة هذا الرافد من روافد الرؤية التوحيدية هي الجمع بين أخلاقية النية وأخلاقية العمل، ومسؤولية الإنسان عن صنع التاريخ في هذه الحياة الدنيا بالسعي إلى الفلاح المجسد للمطلق قدر استطاعته، بحيث تصير الآخرة بمثابة ذروة أخلاقية، المصيرُ فيها ترجمةٌ لدرجة حمله أمانة خلافته في الأرض.

وتتجاوز تلك الصورة التاريخ، والمادية المظهرية اليهودية، والمسيحية

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥٥-٧٨. وحول جوهر الحضارة الإسلامية والتوحيد بوصفة رؤية للعالم، انظر:
- الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣١-١٥٥.

الروحية الغنوصية التي تستبعد قيام حياة أخلاقية حقة على هذه الأرض. فالتاريخ يقوم على إرادة إنسانية أخلاقية حرة ثلاثية الأركان: إجماع النية، والقدرة، والعمل.

وهذا المنظور الإسلامي للتاريخ مغاير تماماً للمنظورين المسيحي واليهودي؛ لاختلاف مصدره عن مصدريهما. فبينما يتلقى المسلمون تصورهم للحياة الدنيا وما بعدها من القرآن الكريم، يتلقاها أهل الكتاب من تأويلاتهم للتوراة والإنجيل.

ويمثل التاريخ في المنظورين اليهودي والمسيحي علاقة بين مملكة دنيوية خاصة بالهوى والجسد والشيطان والنفس، ومملكة إلهية. أما في المنظور الإسلامي فيتعلق التاريخ بمملكة واحدة على الأرض، تمثل دار عمل، ومسرحاً لتجسيد الإرادة الإلهية فيها بزمانها ومكانها بفعل إنساني حر مسؤول.

ولا موضع في هذا التصور الإسلامي للرهبانية، ولا لتمركز الإنسان الأخلاقي حول نفسه. ولا وزن لقيم شخصية، ما لم تكن سبباً في ترقية نوعية الحياة الإنسانية للغير، بدليل الانتقال الفوري من لحظة (اقرأ) إلى لحظة (البلاغ المبين) والهدي النبوي الناهي عن الفعل الأخلاقي المنعزل عن المجتمع.[1]

رابعاً: التوحيد مبدأ المعرفة

ينقض الفاروقي في هذا المقام فرية الزعم بأنَّ كل الفكر الديني قائم على غير برهان. ويعرِّي ما لحق بمفهومي: العقيدة والإيمان من تشويه في الخبرة المسيحية الحديثة.

فالتوحيد مبدأ منهجي، يحرر البشرية من العبث الغربي بمفهومي: العقيدة والإيمان. ولا موضع في التوحيد، بوصفه مبدأ المعرفة، للنزعة الشكوكية التي روجت العلمانية التجريبية الوضعية لها، ولا للإيمان غير المؤسس على دليل، الذي دعت إليه الكنيسة. فلقد حوّل الغرب مفهوم الإيمان المرادف لليقين، إلى

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٧٩-٨٤.

معنى: الاشتباه والشك والاحتمال، والقطيعة بين مفهوم العقل ومفهوم الوحي المنزل، وحصر العقل في تأويلات الكنيسة، وفيما هو تجريبي ملموس.

وعلى العكس من ذلك، فإنَّ الإيمان الإسلامي مقولة معرفية مبنية على بيِّنة عقلانية، تقوم على حقيقة يصل العقل إلى اليقين بها، جوهرها هو: وحدة الحق والحقيقة والخالق، ومرتكزها هو: رفض كل ما لا يتمشى مع الحقيقة، ونفى التناقض النهائى، والانفتاح الدائم على دليل المخالفة، وعلى الدليل الجديد. ومن أهم ما يقرره الفاروقي في هذا المقام أنه لا تناقض بين الوحي والعقل السوي المنفتح على دليل المخالفة، وعلى الدليل الجديد، المتجنب للوقوف عند ظاهر التناقض.

ويحمي هذا المبدأ العقل الإنساني من التكلس ومن الغرور والتعصب النسبيين، ويؤهله للوعي بضرورة التسامح المعرفي بإحسان الظن بالله بوصفه المصدر الأسمى للمعرفة الكاملة الشاملة، وللخير في الوجود، وبالحاجة إلى التفاؤل المعرفي المؤسس على أنَّ أصل الأمور هو الإباحة والخيرية، عدا المنصوص حصراً على تحريمه منها.

ومن بين مقومات مبدأ التفاؤل المعرفي: اليسر الذي يقبل الإنسان معه الدليل الحاضر إلى أن يثبت زيفه، والوعي بضرورة التخلص من الإصر والأغلال، والتسليم بوحدة دين الله تعالى، وبوجوب الدراسة المقارنة للأديان، بغية التمييز بين ما هو أصيل فيها، وما هو دخيل عليها ناجم من سوء التأويل.[1]

خامسا: التوحيد مبدأ الغيب

(١) المرجع السابق، ص٨٦-١٠١. وللمزيد من التفصيلات حول أساسيات بناء المعرفة على التوحيد، انظر:

- الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٣٧-٢٤٢.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٢م، ص١-٨.
- الفاروقي، اسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، رسائل إسلامية المعرفة ٥، الرياض: الدار العالمية للكتاب.

يمهد الفاروقي لتأسيس حقيقة كون التوحيد مبدأ للغيب بتفكيك المنظورين الهندوسي والمسيحي للغيب مبيناً سلبيتهما، في مقابل الرؤية الإسلامية للطبيعة ككينونة متصفة بالنظام والهدفية والخيرية. ثم يبين أن العلم لا يتطلب نفي فعل الله في الطبيعة، بل التخلص من الخرافات، وأن سنن الله الكونية هي أساس العلوم الطبيعية. وما العلم إلا مسعى لاكتشافها.

ويثني الفاروقي على تخليص الغربيين العلم الطبيعي من الخرافة. إلا إنه يستدرك عليهم بأن إنجاز تلك المهمة على الوجه الصحيح كان يقتضي ربط العلم بالسنن الكونية. وهذه المهمة لا تتم إلا بالتوحيد. فهو شرط العلم الصحيح، لكونه يجمع كل خيوط السببية، ويعود بها إلى مصدر واحد، وليس إلى حتمية مزعومة.

وفي غيبة مراعاة هذا الشرط عانت قطاعات كبيرة من البشرية، ولا تزال تعاني، من رؤى تصور هذه الحياة الدنيا على أنها ساحة سقوط للإنسانية، تحتاج إلى مخلص لها منها، ومن فرية الخطيئة الأبدية، ومن أسطورة مملكة الشيطان، التي لم يتخلص العقل الغربي المسيحي منها، رغم مرور قرون على تأثره بالفكر الإسلامي وبفكر التنوير.

وفى المقابل، تأتى الرؤية التوحيدية لطيبات الحياة الدنيا وإيجابيتها، ولهدفيتها وخيريتها، وارتباطها بنظام محكم من السنن الكونية والمشيئة الربانية، والفعل الإنسانى الأخلاقى الحر المسؤول. فمع أن الأسباب فاعلة بحكم أن سنن الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير، فإنها محكومة فى نهاية المطاف بإرادة الله المطلقة، التي لا معقب عليها.

وكل ما فى الوجود هو من خلق الله، ومصيره إليه. والإنسان كائن عابد حر مسؤول مستطيع بفطرته وقابلياته وبالوحي المنزل، وبتلمسه لأسباب الاستطاعة، فى كون قابل لتلقى فعله فيه. وبتقرير فاعلية الأسباب والسنن المبثوثة فى الكون مقرونة بكونها منظومة فى نهاية المطاف بالمشيئة الإلهية المطلقة، ينفتح الباب

أمام تحرير العقل الإنسانى من الشعوذة والسحر والخرافة، ويتم تجفيف منابع الدجل والشرك، وتتاح الفرصة لتحرير العقول، ولبناء علوم محررة من الأساطير.

ومن الإضاءات المعرفية المهمة التى يقدمها الفاروقي على هذا الرافد المعرفي التوحيدي، أنَّ بناء العلم لا يحتاج إلى نفي فعل الله تعالى المستمر فى الكون، بل إلى تخليص العلم من أساطير الأرواح والأشباح الوهمية، وذلك بمبدأ التوحيد الذى يجمع كل خيوط السببية ويضعها فى يد الله تعالى وحده، ويستأصل ظن وجودها فى يد قوى أخرى وهمية خفية.

ويؤسس الفاروقي لبناء صرح العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، على هذا الخيط الفكرى المهم. فالتوحيد الإسلامي هو شرط العلم المؤسس على سنن كونية تكوينية وتكليفية ثابتة. والكون فى ظل هذا المبدأ له غاية، ويسبح بجناحين هما: الاعتماد المتبادل بين المخلوقات، والانسجام والتناغم الكامل بينها، لكونها مخلوقة بقدر، ومحكومة بسنن ومشيئة ربانية. فقط يعتريها الخلل، حالة الانحراف عن أمر الله التكليفي بما كسبت أيدي الناس.

ومؤدى ذلك هو: وجود آصرة وثقى بين العلم والأخلاق. فالطبيعة ليست مجرد نظام مادي، بل هي ساحة لغايات، كل شيء فيها مخلوق بقدر، بحيث يثري غيره ويحقق توازنه. والوجود مؤسس في ظل هذا التصور على سلسلة من النظم الدقيقة المتوازنة، ومن الغايات الفرعية بين المخلوقات المترابطة، في مملكة، مالكها الوحيد هو بارئها، والإنسان فيها مجرد مؤتمن مأذون له بالانتفاع وفق منهجه سبحانه وتعالى. وهو مأمور بتجنب العقوق، وبتحري الإحسان في استعمال كل شيء سخره الله له، فيما خلقه له.

وأساس انتظام الحياة هو ثلاثية: الاعتماد المتبادل بين المخلوقات والانسجام الكامل بينها، والفعل الأخلاقي الإنساني المنتظم بالمنهج الرباني، في الانتفاع بمسخرات مملوكة في الحقيقة لله تعالى، والتنقيب المتواصل في السنن الكونية بوصفه فريضة على الإنسان لبناء العلم وتحصيل الانتفاع، والوعي بجمال النظام

الكوني وبوجود الواحد الأحد المبدع والمدبر لأمره.(١)

سادساً: التوحيد مبدأ الأخلاق

الفعل الأخلاقي خاص بالجنس البشري كله في كل زمان ومكان. ومسرحه هو كل ما في السموات والأرض من مخلوقات. وتنفرد الرؤية الإسلامية للإنسان بوسطية تنتفي معها كل صور تأليهه، وكل صور تحقيره، وكل صور تلويثه ونبذه، وكل صور وزنه بغير عمله وسعيه. وفي ظل تلك الرؤية تنتفي القطيعة بين الدين والأخلاق، وتتأسس وحدة المعرفة وانفتاحها وهدفيتها، وتتبين الغاية من خلق الإنسان وبراءته الأصلية، وتقتصر المسؤولية الأخلاقية على الفعل الذى يقدم عليه الإنسان الراشد العاقل بنفسه بوعى وإرادة حرة، وفي حدود استطاعته، ويحدث به تحولاً فى مجريات الزمان والمكان، وتتزلزل كافة أساطير التمييز بين بني الإنسان التي ادعاها الإغريق واليهود، والمسيحيون الأوربيون الذين نسجوا على منوالهم من بعدهم. ولباب إنسانية الإنسان في ظل هذه الرؤية هو طاعة الأمر التكليفي بفعل أخلاقي يمثل أساس وظيفته الكونية.

ومفهوم الإنسان في ظل هذا المبدأ مختلف بالكلية عنه في منظورات أخرى. فالمنظور الإغريقي ألَّه كل ما هو إنساني بما في ذلك النقائص والرذائل. والمنظور المسيحي زعم انحطاط الإنسان من فطرة تجعله على صورة ربانية، إلى وضعية أسير لخطيئة أزلية أبدية لا فكاك له منها بفعله وسعيه. وانحدر المنظور الهندوسي به إلى درك طوائف اجتماعية متوارثة، تحدد قدره بمولده، وليس بسعيه، وتدمغ السواد الأعظم من البشر بصفة المنبوذ أو الملوث. وانتكس المنظور البوذي برسالته في الحياة إلى درك السعي للتخلص منها.

وحدها الرؤية التوحيدية هي التي لا موضع معها لتأليه الإنسان ولا لتحقيره، ولا للقطيعة بين الدين والأخلاق، ولا للثنائيات الوهمية المتقاطبة. فالكون

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٠٢-١٢٠، انظر أيضاً:
- الفاروقي، **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق، ص١٠-٢٥.

متناغم. وكل مخلوق يسبح على طريقته التي فطره الله عليها. والمعية الإلهية دائمة بعونها ورقابتها ومنهجها مع الإنسان بكافة تكويناته الفردية والجماعية. ولحظة خلق الإنسان هي لحظة ميلاد الحرية التكليفية في هذا الكون.

ونواة الأمانة هي استعمال الإنسان لحريته على نحو مسؤول، بوصفه مخلوقا يولد على الفطرة البريئة من كل عيب. وهو ليس مسؤولا عن فعل أمم خلت، بل عن فعله هو في حاضره ومستقبله، بالاستعانة بالوحي المنزل، وبالعقل والحواس والقابليات التي فطره الله مزودا بها. ولا وجود لخطيئة أصلية أبدية، ولا لتحميل أحد وزر فعل غيره. والإنسان في هذا التصور كائن محرر من كافة الأغلال المعرفية التي فرضتها الرؤى السابقة على الإسلام عليه. فلا محل لخطيئة أصلية أبدية يزعم القائلون بها، تغير طبيعة الإنسان بعدها.

ويسلط الفاروقي الضوء هنا على الآثار السلبية لأسطورة الخطيئة الأصلية، وينقد، بل ينقض، ما طرحه العقل الغربي من رؤ ى بشأنها، ثم يعود إلى بناء مفهوم الذات الإنسانية الفردية والجماعية المسؤولة عن فعلها الأخلاقي في حدود استطاعتها وطاقتها، وفي ظل ديناميات التوبة والمغفرة. فخطيئة آدم وحواء عادية غفرت بالتوبة. والإنسان لم يسقط أبداً، ولم تتغير طبيعته، ولم يحتج لمخلص، بل للسعي إلى الفلاح. والماضي مجرد عبرة.

والأمر التكليفي ضابط للحاضر والمستقبل فحسب. ولب ذلك الأمر هو: وجوب تفعيل الإنسانية بكل أنساقها، الدين في الحياة، بوسطية نافية للإفراط اليهودي في الحفاوة بالشكل على حساب مضمون الوحي المنزل وروحه، والإفراط المسيحي في التركيز على إصلاح الداخل الإنساني، دون أيما اعتبار لوجوب ظهور أثر ذلك على السلوك الخارجي في شكل أعمال صالحة يتغير بها الواقع الخارجي.

ولا موضع في ظل الرؤية التوحيدية، للغنوصية والرهبانية، وللحط من شأن كل الموجودات، ومن الإنسان نفسه بدعوى تلبسه بالهوى والخطيئة. وتربط

تلك الرؤية بين صلاح أي عمل وبين صلاح النية من جهة، وبين صلاح النية وتجسدها في عمل صالح من جهة أخرى. فالنية الصالحة بمثابة تذكرة دخول ساحة العمل الصالح. والعمل الأخلاقي هو تذكرة بلوغ مرضاة الله تعالى والجنة. ومؤدى هذا الربط بين خلافة الأمة وكل من النية الصالحة والعمل الصالح، نفي شرعية القعود والعزلة، حتى لو كانت الغاية منهما هي تنمية ما بالنفس من خصال حميدة.

ويقوم الربط بين الإيمان والعمل على هذا النحو على روح الأمة، ولبابها هو روح الشراكة، النابذة لكل من: الإيثار بالعمل نيابة عن الغير، والشراكة الإكراهية، والمكرسة لروح: أخلاقية العمل الإيثاري المشترك، بإقناع الغير بالمشاركة فى العمل الأخلاقى، الذى تتأسس عليه الكلمة السواء، والمجتمع الأمة القائم على إجماع النية والإرادة والعمل.

وخلاصة مفهوم المجتمع الأمة الذي ينحته الفاروقي هنا، هو المساواة بين البشر، المنظومة بعلاقة عهد مع الله تعالى، يرتبط في ظله الحق بالواجب، في خلافة تقوم على محاكاة جنة الله تعالى على الأرض بفعل أخلاقي إيجابي، في بيئة مهيئة له، في دار عمل وابتلاء، تليها دار حساب وجزاء عادلين ويقينيين.[1]

سابعاً: التوحيد مبدأ النظام الاجتماعي

يبرهن الفاروقي في بنائه للبعد الاجتماعي على التوحيد، على أن النظام الاجتماعي في الإسلام فريد وفطري وضروري ومرتبط بمفهوم الأمة والشأن الحياتي والزمان والمكان وبعملية صنع التاريخ. ويبرز تعلق جل أحكام الشريعة به من جهة، وتضمينه في الشعائر والأخلاقيات الفردية.

فهذا النظام مغاير لرؤى الأديان الهندية، التي تؤسس التفاعل بين الإنسان والحياة على أنها بمنزلة الضرورة الملجئة التي يسعى للتحرر من قيودها

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢١-١٥٩.

وسلبياتها. وهو مغاير للرؤية اليهودية، التي تحصر الفعل الأخلاقي في اليهود دون سواهم، على أساس قبلي ومزاعم عنصرية. وهو مغاير للمسيحية التي صورت رسالة المسيحية على أنها موجهة إلى داخل الإنسان بغنوصية تنبذ المادة على نحو مبالغ فيه، ولا تقيم وزنا للنظام الاجتماعي مهما كان صلاحه في عملية الخلاص التي تروج لها. وهو مغاير للرؤية العلمانية الحديثة القائمة على القطيعة بين الدين والشأن العام.

ولا تقر النظرية الاجتماعية الإسلامية أربع ركائز روّجتها الرؤى الدينية الأخرى، وكذا الرؤى العلمانية، وهي: اعتبار الخلاص والفلاح شأناً فردياً، والنزعة اليهودية القبلية المنغلقة الموغلة في المادية، والغنوصية المسيحية الموغلة في إدانة الشأن الدنيوي عامة والشأن السياسي بوجه خاص، على نحو ينتفي معه أي دور لذلك النظام في الخلاص المتصور، ومن ثم تغيب معه الحاجة إلى نظرية اجتماعية من الأساس، والفصل العلماني بين النظام الاجتماعي والقيم الأخلاقية، بوصفه مستحيلاً من جهة، وضاراً بالعمران حتى على فرض إمكانيته من جهة أخرى.

وبعد عملية التفكيك والتخلية هذه ينتقل الفاروقي إلى مرقاة بناء النظرية الاجتماعية الإسلامية؛ إذ يجلي العلاقة الوثيقة بين التوحيد والمجتمعية، ويرسم قسمات ومعالم مؤسسة كونية لتحقيق إرادة الله تعالى فى شقها الأخلاقي في أرض الواقع، على يد أمة حرة مسؤولة، أخرجت للناس، مكونة من مؤتمنين أحرار، الحاكمية في ظل عمرانها للشريعة. ومبادئ تلك الشريعة على مستويين: مبادئ معيارية لا زمانية ولا مكانية عامة ثابتة، ومبادئ إرشادية توجيهية عامة قابلة للتكيف مع معطيات الزمان والمكان.

وتشمل المضامين النظرية لتلك لرؤية الاجتماعية الإسلامية: الطابع العام للحياة الإسلامية (أخلاقية النية وارتباطها بالضمير، واقتصار أي مدد لها من

الخارج على النصيحة، واتساع أخلاقية العمل للمراقبة وللقياس الخارجي وللضبط بالقانون)، والحاجة إلى نسيج اجتماعي يجسد الإسلام.

فالمجتمع شرط للفلاح الأخلاقي لايتجسد الفعل الأخلاقي الإنساني إلا به. والمردود القيمي للسعي الجمعي يختلف عن نظيره المتعلق بالسعي الفردي. كما يختلف الأساس القيمي لما ينبغي أن يكون عن الأساس القيمي لما يمكن أن يكون. والقيم متعدية الأثر، ومن ثم تأتي أهمية الانفتاح عليها، وجدوى التلاقح بين الرؤية والتحقق.

أما من حيث الاعتبارات العملية للرؤية الاجتماعية الإسلامية، فيبين الفاروقي أن تحقيق الإرادة الإلهية مجتمعي بالضرورة، شريطة قيام المجتمع على مبادئ ثلاثة: العالمية النابذة لكل النواظم التخصيصية بين البشر، واستيعاب القيمة للخير كله حيثما وجد بما يحقق التناغم الكامل بين المجتمع والدولة، ومبدأ المسؤولية الكفيل بمنع تحول الكلية المجتمعية إلى شمولية.

وينتهي هذا الخيط الفكري برصد المضامين العملية لنظام اجتماعي مؤسس على المرتكزات النظرية سالفة الذكر، والتي تتمثل بمجتمع الخاصية الأم له هي: نبذ كل النواظم الحصرية كمعايير للقيمة. فالمجتمع الإسلامي عالمي التوجه، يرفض تأسيس منظومة الحقوق والواجبات على أية نواظم تخصيصية حصرية. وهو مجتمع منفتح بالضرورة، يسعى للتوسع ليشمل تحت مظلته الجنس البشري كله. وهو وفق هذه النظرية الاجتماعية الفريدة مدرسة تربوية كونية.

ويقدم الفاروقي هنا عملية تفكيك معرفية لمفهومي القبيلة والقومية، تجلى الطابع الحصري لهما، وحدود التسامح الإسلامي مع الولاءات الفرعية تحت مظلة البعد الإسلامي الإنساني الجامع. ويقارن بين التناغم الممكن تحقيقه بتعلية البعد الإسلامي بين أدوار الأنساق والولاءات التحتية المتحاضنة للأمة، بما فيها المجتمع والدولة، وبين النزعة الغربية التفريقية المؤسسة للولاءات المتنابذة، وللمفاصلة بين دوري الدولة والمجتمع، والمحبذة لما يسمى

بحكومات الحد الأدنى.[1]

ثامناً: التوحيد مبدأ الأمة

عضوية الجماعة طبيعية وحتمية، بعكس عضوية المجتمع. ولا يلزم أن يتطابق الكيان السياسي مع المجتمع. ومفهوم القوم والشعب أضيق بالضرورة من مفهوم المجتمع. والأمة مجتمع قابل لأن يضم كل الأعراق والشعوب والأقوام تحت هوية السلام الإسلامي الجامعة. ومن أهم خصائص هذه الأمة: عدم التمركز حول العرق، والاتصاف بالعالمية الجامعة، والكلية والشمول، والحرية، والدينامية، والوسطية العضوية، والرسالة الملموسة، والقابلية للتجسد بل ضرورة تجسيدها ومأسستها. وتتمثل ديناميات مثل هذه الأمة في أنه: لا إسلام من دونها. فلا أخلاقية إلا عبر المعاملات. وهي أمة واحدة لا تتعدد. وأساس واحديتها أخلاقي ديني بوصفها رابطة حرة بين أفراد بهدف تجسيد القيم المحققة للفلاح في الدارين. والحقيقة العليا واحدة. ولا بأس من تعدد الرؤى بخصوصها شريطة أن تكون مسؤولة.

ومفهوم الأمة هو وعاء النظام الاجتماعي الإسلامي الجامع. ونزعة الأمة هي الأصل. أما النزعة القومية فهي مجرد ظاهرة عابرة حديثة عهد بالوجود. ودرس الخبرة التاريخية يقول إنَّ روح الأمة تلد تمكيناً دنيوياً حتى لو قامت على أساس غير أخلاقي، كما هو شأن النموذج الصهيوني المعاصر، وإن كان ذلك التمكين يكون مؤقتاً واستدراجياً. ووحده التوحيد الإسلامي هو الذي يمكن أن يفرخ تمكيناً قابلاً للبقاء.

وغاية هذا المبدأ ليست إقامة الأمة العالمية. فخبرة التاريخ تبرهن على أن البشرية عرفت في الماضي والحاضر مساعي من ذلك النوع أخفق بعضها،

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٦٠-١٨٤. انظر أيضاً:
- الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٩٨-١٠٠.

وحالف التوفيق البعض الآخر. فما يسعى إليه الإسلام هو بناء أمة كونية من نوعية خاصة، من أهم سماتها كونها: غير متمركزة حول العرق، ولا محصورة بمجال ولا بمكان ولا زمان، ولا هي بمخرجة نفسها، بل هي أمة أُخْرِجت للناس، حرة، كلية، عالمية، مكلفة بالسعي إلى الخيرية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإيمان بالله، رسالتها إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

ومن طرف هذا الخيط يجلِّي الفاروقي -رحمه الله- ديناميات هذه الأمة الفريدة من نوعها، مبيناً مبرر وجودها، المتمثل في أنه: لا إسلام دون الأمة الواحدة الجامعة، التي ترسى الأخلاقية بحياة الشراكة والترابط الطوعي مع الكون، وتنبذ أخلاقية العزلة. وتبني علاقة الإنسان بكل ما بالكون على أساس أخلاقي حر، لا إكراه فيه. وتجمع بين الاجتهاد في معرفة إرادة الله في بعدها الأخلاقي، وفي تحقيق الإجماع على ما يتوصل إليه العقل الإنساني بخصوص سبل الارتقاء بالواقع المعاش قدر الاستطاعة الإنسانية إلى المستوى المطلوب بالوحى والفطرة السوية وإعمال العقل والحواس في تدبر السنن الإلهية الكونية، والانتفاع بالطيبات، وتجنب الخبائث، مع التوسيع المتواصل لدائرة استكشافها، والالتزام بمعاييرها، وتفعيلها.

ومفهوم الأمة المشار إليه قابل لتقسيم فضائه المكاني إلى وحدات سياسية وإدارية حسب متطلبات الواقع، بشرط نبذ الثنائيات المختلقة، والفواصل المفتعلة. فهذه الأمة دينامية بطبعها. وهي بمثابة الجسد الواحد، والبنيان الواحد. ولإن كان الإسلام قد وضع البشرية أمام كثير من الحجرات المغلقة، فإنه أمدها بمفاتيحها. وتقع مسؤولية عدم استخدام تلك المفاتيح، ومن ثم عدم الدخول إلى تلك الغرف، واستكشاف ما بها من خيرات والانتفاع بها، على كاهل البشر.

وينتهى سياق هذا الخيط الفكري إلى واحدة من أهم النقاط التى تجاوز فيها الفاروقي التنظير لمركزية التوحيد فى كل مجالات الفكر والحياة، إلى

تقديم تصور عملي لخطوات تأسيسية لاستعادة بنية الأمة. وجمع رحمه الله هنا بين أمرين: صياغة تصور لمؤسسات الأمة الأولية يقوم على: المسلم العامل، والعروات الوثقى، والأسر، والزوايا، والجمعيات، وربط إنشاء مؤسسات فوقية أسمى منها بما يكشف الواقع الإسلامي نفسه عن حاجته إليه. ونبهنا إلى عدم إنشاء مؤسسات في فراغ، ولا بمجرد التصور الذهني.[1]

تاسعاً: التوحيد هو مبدأ المؤسسات الاجتماعية المجعولة

يميز الفاروقي في هذا المقام بين المؤسسات الاجتماعية الأولية وفي مقدمتها الأسرة والبنى النابعة منها من جهة، والمؤسسات الثانوية المحاكية لها التي هي من صنع الإنسان من جهة أخرى. ويردّ ما أصاب مؤسسة الأسرة من وهن خلال القرون الأخيرة إلى: التزييف الشيوعى لمفهوم المساواة، وتآكل الرابطة الأسرية فى العالم الغربى، ودور علماء ما يسمى بعلم أصل الإنسان فى إسقاط معطيات دراساتهم عن عالم الحيوان على عالم الإنسان.

ويؤكد الفاروقي عبر عملية تفكيك معرفية أن ثمة اختلاف نوعي بين مؤسستي الأمة والأسرة، والأنساق المجتمعية الثانوية الطارئة مثل القومية والعرقية والطبقية. ويجلِّي تهافت الأطروحات المتمحورة حول التصور العلماني للمساواة، ويرصد سوءات الأسرة النواة التى روج ذلك التصور لها، في مقابل حسنات ومزايا العائلة الممتدة التى يدعو الإسلام إليها. وينتهى إلى إثبات أنَّ المساواة بين المرأة والرجل هي الأصل، ولكنها محكومة بالتمايز والتكامل بين دوريهما. فالإسلام ضد سفور المرأة وضد انعزالها أو عزلها عن العمل المجتمعي، ومع مفهوم المرأة المسلمة العاملة وصاحبة المهنة.[2]

عاشراً: التوحيد مبدأ النظام السياسي

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٨٥-٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٢-٢٤٠.

النظام السياسي الإسلامي مرادف لمفهوم الخلافة. وهو نظام أمة حرة ناظمها الوحيد هو الإسلام، اختارت أن تقيم شبكة علاقاتها على شرع الله تعالى، أو بالأحرى على ما لا يخالفه، وظيفتها هي إعادة تشكيل العالم بإجماع ثلاثي للرؤية والإرادة والعمل. ويدخل التحويل الفعلي للأرض والبشر باتجاه الإرادة الإلهية بفعل أخلاقي في صميم مفهوم العبادة.

ويستعرض الفاروقي بعد هذه المقدمات ما يسميه: الحقائق المحزنة لواقع القوة السياسة للعالم الإسلامي، مبيناً أن بؤرة انحطاطنا تكمن في مجالي: التربية والتعليم، والتدريب، فضلاً عن غياب القيادة الملهمة. ثم يتحسس وعد القوة السياسية لأمتنا، والطريق إلى إعادة بنائها من الداخل، باستيعاب درس الخبرة التاريخية، وهو: ارتباط سلامة النظام السياسي ونضجه بمدى تمثله لقيم التوحيد، وتحويلها من مبادئ إلى واقع معاش. فأيُّ نظام سياسي يقوم على أساس من اثنين: عصبية باحثة عن الفوارق ومصطنعة لها، أو عصبية إسلامية باحثة عن الجامع ومعضدة له، عبر عملية اجتهاد متواصلة، ترسي إجماعاً يخضع لعملية اختبار متواصل تكفل تجديده وتصويبه وتناغمه. والحد الأدنى لذلك الإجماع الاجتهادي هو الإرتقاء في السعي الإنساني الآخذ بالأسباب لتحقيق الكفاية للبشرية جمعاء. أما حده الأعلى فلا سقف له.

ثم ينتقل من ذلك إلى بيان آفاق وعد القوة السياسية لأمتنا فيما لو عادت عودة حميدة إلى رحاب توحيدها الخالص. ولما كان فاقد الشئ لا يعطيه، فإنَّ عطاء هذه الأمة للبشرية، لا بد أن يبدأ ببناء الخلافة بالداخل الإسلامى على يد صفوة رشيدة محتسبة.

ويستعرض الفاروقي هنا جناية الغرب المعاصر بتوجهيه الشيوعي والرأسمالي على مؤسسة الأسرة، وما جرَّته من وهن على المجتمع. ثم يجلِّي مركزية مؤسسة الأسرة، مبينا كونها نواة للأمة العالمية الجامعة، وارتباط جانب كبير من شبكة العلاقات ومنظومة العمل الصالح الأخلاقي بها، في مقابل هامشية مؤسسات

مجتمعية أخرى مثل القوم والقبيلة والعرق. ويصل إلى حد القول بأنه لا توحيد دون الأسرة. ثم يفكك مشكلات معاصرة متعلقة بالأسرة، في مقدمتها: المساواة بين المرأة والرجل، ويقررها على المستويين الديني والأخلاقي، وعلى مستوى الحقوق والواجبات المدنية، ولكنه ينفيها على مستوى الدور بتمركز دور المرأة داخل البيت، ودور الرجل في السعي خارجه.

فدور المرأة ودور الرجل متمايزان ولكنهما متكاملان لا قيام لأحدهما إلا بالآخر. ويأبى الإسلام سفور المرأة وعزلتها، ويضع ضوابط لانفتاحها على المجتمع ومشاركتها في الشأن العام. ثم يحلل مسألة الزواج والطلاق. ويقارن بين مزايا الأسرة الممتدة ومثالب الأسرة النووية. ويختم ببيان لكيفية جمع المرأة بين مهنة الأمومة وتأهيلها لها، وتعلمها حرفة.[1]

حادي عشر: التوحيد مبدأ النظام الاقتصادي

يستهل الفاروقي بناءه للنظام الاقتصادي الإسلامي بقراءة نقدية للمنظور الاقتصادي المسيحي، والإسهام المعرفي الإسلامي في إنقاذ العالم من مثالب كل من التدين الإغريقي والهندي في حقل الاقتصاد. ثم يستعرض السمات الدنيوية للمنظور التوحيدي، ويجلّي حقيقة أخلاقية الفعل الإنساني، وعدم وجود شيء مادي شرير بذاته، ويربط ذلك الفعل بالإيمان باليوم الآخر، وبعالمية الاقتصاد الإسلامي وانفتاحه، وبأخلاقيات الإنتاج والتجارة والتوزيع، وصيانة البيئة، وطهارة الإنتاج والبيع والشراء، وأخلاقيات الاستهلاك، بقراءة نقدية مقارنة، تقيم الدليل على أن هامة البديل الإسلامي في العدالة الاجتماعية وإعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان تتقازم أمامها أسمى المثاليات الغربية المعاصرة.

فالإسلام يتبوأ موضع الصدارة بين كافة الأديان والعقائد، في حفاوته

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤١-٢٦٠.

بالبعدين السياسي والاقتصادي، بوسطية جامعة، وبموازنة بين الروحي والمادي، وفي دعوته للاستمتاع بالطيبات وفق ضوابط الشرع. والحياة الدنيا -في ظل هذا المنظور الإسلامي- ساحة للفعل الأخلاقي للإنسان بصفته كائناً أخلاقياً حراً مسؤولاً، ضمن نظام اقتصاد عالمي ملتزم بالحرية والانفتاح وبأخلاقيات للإنتاج والاستهلاك والتجارة، ورفض الحواجز.

وتشمل المبادئ الأخلاقية للإنتاج: الاستخدام المسؤول للموارد فى العملية الإنتاجية، وطهارة الإنتاج من الخبائث الحسية والمعنوية، وتحرِّي الربح العادل والأجر العادل، ومراعاة أخلاقيات الإنتاج. وعدالة الربح والأجر أمران موقفيان. وتربية الضمير الإنسانى، والقانون، يتكاملان فى رعاية الإلتزام بضوابط الإنتاج والاستهلاك والتجارة.[1]

ثاني عشر: التوحيد مبدأ النظام العالمي

يجلى الفاروقى أبعاد هذا المبدأ بإضاءة معرفية على أربعة محاور: الأخوة العالمية كما تجسدت في عهد المدينة المنورة، وكما استلهمها السلف الصالح في تعاملهم مع كل أمة ذات دين مهما كان موقف الإسلام منه، ونظام السلام الإسلامي الجامع، وقانون الأمم الإسلامي، ومؤشرات سمو النظام القانوني الدولي الإسلامي. ويختتم الفاروقي بيان هذا الرافد التوحيدي المعرفي، بإطلالة على تجاوز السلام الإسلامي لمنح غير المسلمين العدل إلى مصاف منحهم الإحسان بمضامينه المعرفية، فيما يتعلق بصيانة حرية العقيدة عن أي شبهة إكراه فى الدين.

ويؤسس الفاروقي تنظيره للتوحيد بوصفة نواة النظام العالمي على قراءة نقدية مقارنة للعبث بمفهوم الإنسان، ومن ثم لوظيفته ومرجعيته، في مقابل الارتقاء به حالة اتخاذ التوحيد ناظماً وحيداً لتعريفه ولتحديد وظيفته ومرجعيته،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦١-٣٠٦.

واتخاذ كل أهل دين من دينهم مرتكزاً لتنافسهم في الخيرات.[1]

ثالث عشر: التوحيد مبدأ الجمال

يختتم الفاروقي أطروحته الفريدة هذه ببيان أنَّ التوحيد هو مبدأ الجمال، ويفنِّد أوهاماً بنيت على أحقاد غربية، وعلى معايرة الفن الإسلامي بمعايير من خارجه، ويجلِّي وحدة الفن الإسلامي وفتوحاته المعرفية، وما يواجهه من تحديات، ويرسم معالم الطريق لقراءة صحيحة له.

ويكشف النقاب عن تفرد الفن الإسلامى بشتى صوره بخاصية إثبات الطابع المفارق للذات الإلهية عن كل ما هو طبيعى. وبجملة واحدة، يبرز تألق الفن الإسلامى بشتى صوره بكونه متبتلاً على الدوام في محراب التوحيد، نافياً صفة الإطلاق عن أي شيء في الوجود، باستثناء الذات الإلهية. فالفن الإسلامي يضع الإنسان دائماً في معية الله تعالى، مثبتاً له الوحدانية، نافياً الألوهية عن كل ما عداه. وفي المقابل، تنحصر فنون الأمم غير الإسلامية فى دائرة الافتتان بمعية الإنسان أو الطبيعة.

ويختتم الفاروقي طرحه ببيان الفتوحات المعرفية التوحيدية التى حققها الفنان المسلم. ويستعرض طبيعة اللغة العربية والشعر العربى والقرآن الكريم، وما بتلك اللغة من إمكانيات فريدة وثرية اكتشفها الفنان المسلم، ووظفها في التعبير عن النهائى المطلق. ويسلط الضوء على المضامين والدلالات الجمالية للأرابيسك بالقياس بالموزاييك الفسيفسائى، وعلى الرابطة الوثقى بين اللغة العربية وخميرة العروبة وفنون الخط العربى، والإسلام.[2]

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠٧-٣٢٠. وحول مرتكزات النظام العالمي والخلافة والدولة، انظر:
- الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٣٧-٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢١-٣٦٠. وحول طرح مفصل وموثق للفتوحات الإسلامية التوحيدية في مجالات الفنون، انظر:
- الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٧٩-٥٧٣.

خاتمة: كشف حساب النواة التوحيدية من التأصيل إلى الإستلهام والتفعيل

قد لا نقع في فخ المبالغة إن قررنا بعد هذه الإطلالة الخاطفة، أنَّ الفاروقي رحمه الله قدَّم تأصيلاً وتفعيلاً فريداً للتوحيد بوصفه نواةً للنظام المعرفي الإسلامي، ووضع أيدينا على منبع داء أمتنا وشروط التعافي منه. وقد لا نقع في فخ جلد الذات إن قررنا أنَّ الجماعة العلمية المسلمة لم تتعامل بعد مع الرسالة التي وجهها الفاروقي إليها بالجدية التي تستحقها. ودون بخس لما أثمرته مدرسة إسلامية المعرفة من بعده، أتساءل: أين نحن من وصف الفاروقي لحالة الأمة؟ أين نحن من لائحة الحساب التي واجه بها الجامعيين؟ أين نحن من وصفة التعافي التي رسمها لنظام التعليم في عالمنا الإسلامي؟ أين نحن من استلهام تلك الرؤية وتعميقها، وابتكار آليات عصرية ملائمة لتجسيدها في واقع الأمة القطب؟

ولكي تجيء الإجابة منصفة يكفينا أن نعاير على عجل واقع الأمة وجماعتها المعرفية على صعيدي التنظير والتفعيل على ضوء الوصف والوصفة المعرفية الفاروقية التوحيدية المطروحة منذ ثلاثة عقود:

أ- أوّليات المعمار المعرفي التوحيدي:

مهد الفاروقي لذلك المعمار بالتذكرة بثلاثية مهمة، قاعدتها هي: الهوة السحيقة بين قابليات الأمة الإسلامية العالمية وبين واقعها الذي لا تحسد عليه. وضلعها الثاني هو رد تلك الهوة إلى عدم تمثل سنة التغيير بتغيير ما بالنفس بدرجة ازدادت حدة واغتالت روح الأمة؛ إذ سارت حركة الإصلاح فيها حتى وفاته، في أطوار أربعة، كل منها أدنى من سابقه، وضلعها الثالث هو إثبات درس الخبرة التاريخية أنه لا إصلاح إلا بالتوحيد الإسلامي. ولن تقوم لأمتنا قائمة، ولن تستعيد وضعيتها بوصفها الأمة العالمية الوسط الشاهدة إلا بالإسلام؛ فهو مبرر وجودها، ومحدد معالمها، وصانع تاريخها، وعماد الإصلاح الحقيقي

بالنسبة لها. ووحدها رؤية المسلم نفسه خليفة فى الأرض بأمر الله تعالى، هي التى تصنع منه محركاً لعجلة التاريخ الإنساني.[1] فأين نحن من هذه الأوليات التأسيسية؟

الإجابة التي قد لا يختلف عليها اثنان أن تلك الهوة في اتساع مطرد، والتوافق على تمثل سنة تغيير ما بالنفس واستيعاب درس التاريخ بأن لا إصلاح إلا بالإسلام هدف لا يزال غير متجسد في واقع الأمة. ولعل هاجس المفاصلة بين الديني والسياسي، وحمى مقولة الدولة المدنية، وتشوف فصائل بالصف الإسلامي إلى قواعد فوق دستورية لتنحية الدين عن الشأن العام فيما يعرف بالربيع العربي، والاستقواء بالخارج واستدعاء التدخل الخارجي، والتقاتل بين أبناء عديد من الدول العربية واستمرار وضعية الهزال في الروبط بين الأقطار العربية واسلامية في كافة المجالات قياساً بعلاقاتها الخارجية مع الغرب، والافتقار إلى كلمة جامعة بين شتى فصائل الأمة، وإلى كلمة سواء مع غير المسلمين، شاهد على بقاء الوصف، وعلى عدم استلهام الوصفة الفاروقية.

فلنعد التذكير بتقويم الفاروقي لخبرة معايرة أطوار مسعى الإصلاح في الأمة بمعيار تغيير ما بالنفس منذ بداية الهجمة الأوربية عليها.

بدأت مساعي الإصلاح في الأمة بحركة إصلاحية سلفية، نقب روادها عن داء الأمة على الوجه الصحيح في عمق نفسيتها، وعن الدواء في حلول جذرية قِبلَتُها هي: الوسطية. إلا أن تلك الحركات الإصلاحية أصيبت في مقتل لكونها نخبوية، طرحت رؤيتها على بقية الأمة وعلى الآخر، دون تجهيزهما ولا جهوزيتهما للتعاطي معها، مما أدى إلى تواضع درجة نجاحها.

ثم انحدرت محاولات الإصلاح الحكومية القومية في عالم ما بعد الاستعمار التقليدي إلى ما هو بمثابة البناء على رمال، لكونها قامت على ناظم تفريقي هو القومية المعيدة لداء الشعوبية العضال، وانصبت على ما هو مادي، متغافلة ما هو

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٨-٣٣.

روحي. وكشفت خبرة تلك المحاولات عن حقيقة أن التحمس لها ارتبط بدرجة تمثلها لخميرة البعد الإسلامي. فمع خفوت ذلك البعد فتر الحماس، وغابت البصيرة في تحديد العلة، وأخفقت الحركات الإصلاحية القومية المنبع في إعادة صنع الإنسان المسلم، وأوغلت في تغريبه ومسخه، وفي تكريس القطيعة بينه وبين ماضيه.

ثم زادت محاولات الإصلاح العلمانية الأكثر حداثة الطين بلة. ففي حين ركزت حركة الإصلاح في بدايتها على تنقية الرؤية الكلية الإسلامية من ركامات الخرافات والجهل، سعت حركة الإصلاح في هذا الطور إلى تزيين تجاوز الدين والاستهانة به، فواصلت الأمة ترديها.

وأخيراً جاء مسعى الإصلاح الإخواني، وبدأ هذا المسعى بداية رائدة واعدة تستحضر خبرة مساعي الإصلاح السابقة وتبني عليها، إلا أنَّ الجماعة لم تستطع مواصلة السير بذات المستوى الذي عرفته على يد مؤسسها، وتم جرها إلى معارك جانبية استنزفت طاقاتها. وتمثلت خطيئتها الكبرى فيما شاب فكر الجيل التالي لمؤسسها من عجز عن بلورة رؤية كلية كونية للإسلام، تبرز علاقته بكل لحظة من حياة البشر، وبكل أطياف النشاط الإنسانى المعاصر، نتيجة عدم تركيزه على إتمام المهمة التي شرع حسن البنا في القيام بها، وهي: تعميم الوعي في صفوف الأمة بمبادئ الإسلام، وبيان أنها صالحة كأساس لوجود الإنسان فى عصره، وقابلة للبقاء. وأسفر ذلك عن تضخم عددي لمنتسبي الحر كة مع اضمحلال لعمقها الفكري.

وعلى ضوء هذا التوصيف يمكنني القول بأن الجماعة العلمية المعنية بإسلامية المعرفة استوعبت هذا الدرس الفاروقي، وعكفت على بناء الرؤية المعرفية الإسلامية الكلية، وعلى البناء على خبرة مساعى الإصلاح السابقة، ونجحت في عدم جرِّ غيرها لها إلى معارك جانبية، وقبلت النقد البناء، ومرت مرور الكرام على النقد السطحي. وجرت في سياق مدرسة إسلامية المعرفة على

يد نظرائه وتلاميذهم، عماية مراكمة على التأصيل الذي قدمه برصد حالة الأمة وبناء خرائط للإصلاح فيها برؤية معرفية توحيدية تنتقد وتنقض وتبني على منوال الركن الأول من الإسلام. إلا أنَّ هذا الجهد لايزال يعاني من الطابع النخبوي، ومن عدم ابتكار سبل لتعميم وعي الأمة به، ناهيك عن تحويله إلى واقع معاش تعود به الأمة إلى الموقع اللائق بها في صناعة التاريخ.(1)

ب- الحلقة الخبيثة المفرغة ودور الجامعيين في كسرها:

قبل ثلاثة عقود رأى الفاروقي أن أمتنا تعيش في دائرة خبيثة مفرغة، والجامعيون هم المسؤول الأول عن تلمّس سبل كسرها. ولبّ تلك الدائرة هو استنزاف طاقات الأمة بالمواجهة مع إسرائيل، والصراعات بين الدول الإسلامية، والإخفاق في عملية بناء لحمة مجتمعية حقيقة داخل الدولة الواحدة، ناهيك عن تحقق الوحدة بين بعضها، والتبعية المستدامة المنغمسة فيما هو تجميلي، الذاهلة عما هو أساسي وضروري، وإلقاء حمل المسؤولية على الغير بدل التأكيد على ضرورة تغيير ما بالنفس، وتعزيز جهاز المناعة الذاتي، وقبول النخبة الجامعية بما هو أدنى، بالنظر إلى مهنتهم كمصدر للرزق، والتعويل على تخريج مهنيين دون بناء نفسيتهم وولائهم وبصمتهم الحضارية، وابتعاث غير المؤهلين لتلقي العلم الكلي ولتجفيف منابع الحاجة إلى مواصلة الابتعاث من جهة، وإعادة انتاج المبتعثين للتبعية من جهة أخرى.

---

(1) عمر، السيد. "حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن"، **حولية الأمة في قرن**، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ٢٠٠٢م، انظر أيضاً:

- عمر، السيد. "مداخل الإصلاح فى الأمة: جدالات السياسي والديني"، **أمتي في العالم**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٧م.
- عمر، السيد. "بصائر منهجية فى التعامل مع التراث: إطلالة على العطاء المنهجى للعلامة منى أبو الفضل"، ندوة: قراءة في منظومة العطاء الفكري للدكتورة منى أبو الفضل: مشروع "قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة"، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ١٥-٢٠٠٩/٣/١٦م.
- عمر، السيد. "معايرة مفهوم التحيز من فكر عبد الوهاب المسيري ومنى أبو الفضل"، أنقرة، المؤتمر الدولي الأول للعلوم الاجتماعية، ٢٠١٠م.

ويحاسب الفاروقي الجامعيين على أربع مشكلات يرى أنها أس انحطاط المسلمين، لا تزال مستعصية: الاستغراب، والإزدواجية المفرخة للمتخصص الممسوخ، والتقطيبات المركبة (تقطيب الدين مقابل الحياة، تقطيب الأخلاق والتعليم، وتقطيب الفكر مقابل العمل، وتقطيبات الغرب، بما يصاحبها من استغراق في واقع الغرب لا في واقع أمتنا، ومن فصل بين الجامعة والمجتمع)، ومعاناة جامعاتنا من النقص الحاد في الوعي الرسالي.[1] فماذا فعلنا، وماذا نخطط لفعله في مواجهة تلك الحلقة المفرغة بمشكلاتها وتقطيباتها؟

الإجابة على هذا السؤال ذات كفتين. فمن جهة لا يزال جزء كبير من هذا الوصف صحيحاً، إن لم يكن قد صار أسوأ من ذي قبل. فالجامعات في عالمنا الإسلامي في مجملها لا تزال مجرد مصانع لإنتاج موظفين أصحاب حرفة يرتزقون منها. وهي في ظل ما يسمى الآن: معايير الجودة والاعتماد، صارت أكثر قابلية للاستلاب، وللتبعية للغرب، مغلولة اليد مسلوبة الإرادة بهاجس ما يسمى: سوق العمل، على نحو يعلو فيه الشكل على الجوهر. ولا تزال التقطيبات التي ذكرها تنخر في عقل أمتي الإجابة والدعوة على حد سواء. ولا تزال عقبات عويصة تقف أمام الراغبين في إنتاج كتب منهجية إسلامية المرجعية على صعيد التعليم ما قبل الجامعي والتعليم الجامعي. وتحولت بلدان عربية بتعليمها إلى التعليم الغربي بالمطلق، أو على الأقل جعلت التعليم بالعربية مجرد ذيل للتعليم باللغات الأجنبية.

ومن الجهة الأخرى، قطع المعهد العالمي للفكر الإسلامي شوطاً لا بأس به على طريق إنتاج معرفي يفكك تلك التقطيبات ويبين زيفها، ويعيد بناء الوعي بالحياة الدنيا بوصفها ساحة للفلاح، لا للخلاص، بفعل إنساني أخلاقي مسؤول.

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. "حساب مع الجامعيين"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م. انظر أيضاً:

- الفاروقي، إسماعيل راجي. "نحو جامعة إسلامية"، ترجمة: محمد رفقي محمد عيسى، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٣، نوفمبر١٩٨٢م، أغسطس ١٩٨٣م، ص٤٧-٥٤.

ومؤلفات أستاذتنا من أمثال: عبد الحميد أبو سليمان، وطه العلواني، ومنى أبو الفضل، وطارق البشري، ومحمد عمارة، وفتحي ملكاوي، وعبد الرحمن النقيب، ورفعت العوضي، وجمال عطية، وسيد عثمان، وتلاميذهم، خاصة في مضماري التنشئة والمنهاجية، دليل دامغ على ذلك.

ورغم حقيقة أن جدلا لايزال يدور بين فرقاء من المنتمين لمدرسة إسلامية المعرفة بخصوص مفهوم الجمع بين القراءتين -قراءة الوحي وقراءة الكون- مع دعوة بعضهم إلى أولوية الأولى، أو بالأحرى القول بقراءة واحدة جامعة باسم الله تعالى لكل من الوحي والكون المنظور، فإنَّ إسهامات مدرسة إسلامية المعرفة من بعد الفاروقي رسخت عملية نقد القراءات الأحادية وتفكيكها، بما فيها قراءة علماء أصول الفقه الإسلامي، ومنهاجية الفقه الفروعي، وقراءة التعضية للقرآن الكريم، وأسست صرح المنهاجية القرآنية الجامعة.[1]

إلا أنه يلزم القول مرة أخرى، بأن جل هذا الإنتاج من الصناعات الفكرية الثقيلة لايزال ينتظر تعميم معرفة العامة به، وتفعيله في واقع الأمة.[2] وفضلاً عن ذلك فإن كثيراً مما أنتجته مدرسة إسلامية المعرفة واجه مشكلة مرور سنوات دون أن يرى النور، وهو ينتظر النشر.[3] كما توقف مشروعي الترجمة وبناء المفاهيم، بمركز الدراسات المعرفية بالقاهرة منذ عقد من الزمان. وتكشف خبرة العديد من المشروعات البحثية الجماعية عن ندرة من يمتلكون عدة هجر الاشتغال بالدراسات السطحية والمحاكية للغرب، والنية والعزيمة للتبتل في رحاب بحوث الأمة النابعة من روحها والمعبرة عنها.

---

(١) عمر، السيد. **إسلامية المعرفة: مراجعات على طريق بناء علم العلوم**، دراسة غير منشورة، ص٤-٢١.

(٢) تكفي الإشارة هنا على سبيل المثال إلى سلسلة الدراسات القرآنية للدكتور طه العلواني، وحولية أمتي، وسلسلة بناء المفاهيم، وسلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية، ومشروعات بحوث التنشئة، ومشروع تقويم إسلامية المعرفة في ربع قرن.

(٣) من ذلك على سبيل المثال، مشروع بحوث التنشئة الحضارية، ومشروع تقويم إسلامية المعرفة في ربع قرن، المنجزان بالقاهرة منذ ما يربو على خمسة أعوام.

ت- التفكيك الفاروقي للعلوم الاجتماعية الغربية:

دعا الفاروقي في دراسته الرائدة الموسومة بـ"صياغة العلوم صياغة إسلامية"، إلى نظم كافة العلوم تحت لواء التوحيد، وأقام الحجة على ذلك بالبدء بتفكيك العلوم الاجتماعية الغربية مبرزاً حداثتها وهشاشتها وتحيُّزها ونقصها وعدم صلاحيتها للدارس المسلم، ثم عايرها بمبدأ وحدة الحقيقة وعلم قيم الأمة. وقدم توصية للعمل أماط فيها اللثام عن حاجة الأمة إلى إعادة بناء فكرها على نحو مؤسسي يكفل تطهير عقل النخبة من النفايات الغربية، وتنشئة وعيها بضرورة أسلمة العلوم.

ورسم تصوراً أولياً إجرائياً لتحقيق ذلك بوساطة اتحاد للعلماء الاجتماعيين الملتزمين بالإسلام مرتبط بجامعة إسلامية كبرى، يتولى مهام تحديد أعضائه الكامنين من حملة الدكتوراه والعلماء، وتحضير مادة الدراسة وأدوات البحث بتحديد المصادر الرئيسة في كل فرع معرفي وتجهيزها وتقريبها، وتقديم بحوث تحليلية على عينات منها، فضلاً عن إخراج بحوث إبداعية، والتدريب والتأليف بإعداد المعلم المدرب والكتاب المدرسي.[1] فأين ما أنتجته الجماعة المعرفية في عالمنا الإسلامي على صعيد بناء نظرية اجتماعية بديلة، وتخليص العقل المسلم من الفتنة بما أفرزه العقل الغربي والبيئة الغربية من علوم اجتماعية ممسوخة تعاير الإنسان بالحيوان؟

من المقطوع به أن من خلفوا الفاروقي في ريادة إسلامية المعرفة أولوا عناية كبيرة للعلوم الاجتماعية، وجاروه في الاعتقاد بأن أسلمتها يجب أن تكون لها الأولوية، وأنها ستؤدي بالتبعية إلى أسلمة العلوم الطبيعية. بيد أن منتسبي مشروع إسلامية المعرفة انقسموا بين من يرون أن النظرية الاجتماعية الغربية بحاجة إلى استكمال وليس إلى استبدال، ومن يرون أنها بحاجة إلى بديل. وفي صدارة

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية**، رسائل إسلامية المعرفة ٥، الرياض: الدار العالمية للكتاب الجامعي، ص٨-٣٩.

الاتجاه الأول تأتي مقاربات إبراهيم رجب. وفي صدارة الاتجاه الأخير المستلهم لرؤية الفاروقي التوحيدية يأتي إسهام منى أبو الفضل في نقد النظرية الاجتماعية الغربية، ونقضها، ورسم معالم نظرية اجتماعية إسلامية بديلة. وعلى قيثارتها عزف تلاميذها من أمثال سيف الدين عبد الفتاح ونادية مصطفى، وباستلهام عطائها قطع فريق المتخصصين في العلوم السياسية بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي مشواراً طيباً في إعادة الاعتبار لعلم السياسية من مرجعية إسلامية.[1]

ث- استعادة العافية لنظام التربية والتعليم في عالمنا الإسلامي

أكدَّ الفاروقي على المركزية المطلقة للسنة الإلهية المتمثلة في أن التغيير لا يأتي من الخارج بل مما بالنفس. والمدخل الرئيس لذلك هو استعادة العافية لنظام التربية والتعليم في عالمنا الإسلامي. وقدم الفاروقي نقداً معرفياً لمحاولات إصلاح التعليم الإسلامي، بما فيها المحاولة التي شهدها الأزهر في العهد الناصري، مبرهناً على عوارها، لغفلتها عن حقيقة أنَّ وراء كل العلوم غربية النشأة مضموناً ومناهج بحث، يجران معهما رؤية كاملة للحياة، ونظاماً قيمياً دخيلاً يحتم عقمها. ودعا ترتيبا على ذلك إلى البراءة من محاولات الإصلاح السطحية تلك، والسعي إلى صبغ العلوم بصبغة إسلامية، بإعادة صياغة كل علم بالتوحيد بأبعاده الثلاثة: وحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة التاريخ، وعلى نحو مخطط. ونبهنا الفاروقي إلى أن البحث عن المعرفة لا بدّ أن تكون له روح. وهذه الروح لا تستعار.

ولخص الفاروقي علَّة الأمة، والأعراض الرئيسة لمرضها على الصعيد السياسي، والاقتصادي والثقافي والديني، في مقولة واحدة: المسخ الثقافي،

---

(١) عمر، السيد. "توجيه بحوث التنشئة السياسية والاجتماعية فى الجامعات "، مؤتمر توجيه بحوث الجامعات لخدمة قضايا الأمة، القاهرة، كلية التربية، جامعة الأزهر، مركز الدراسات المعرفية، ٢٠٠٧م، انظر أيضاً:

- عمر، السيد. **تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن**، ضمن: **إسلامية المعرفة في ربع قرن**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، (دراسة قيد النشر).

وخلص إلى أنَّ مكمن الداء هو: النظام التعليمي الذي يعيد إنتاج التغريب العقلي والنفسي الممسوخ، والقطيعة العقلية والمعرفية مع هويتنا وبصمتنا الحضارية الإسلامية. وسجل في وصفه لحالة النظام التعليمي في عالمنا الإسلامي كونه نظاماً فاقداً للرؤية، كان متردياً في عهد ما قبل انتهاء الاستعمار التقليدي، وبات أشد تردياً من بعده. ورأى أن المخرج هو الارتقاء على سلم درجاته هي: الوعي بأبعاد مشكلة انعدام الوعي ببصمة الأمة الحضارية، وتوسيع دائرة ذلك الوعي، ونظرة شاملة على فروع المعرفة، وبيان واقع الفرع الدراسي الحديث، وتحري العلاقة بينه وبين التراث الإسلامي، وإعداد مختارات من التراث في كل فرع معرفي، ونقد مساهمات التراث، وتحديد أهم مشكلات الأمة والبشرية، والبحث في بدائل المعالجة، وإعداد الكتب الدراسية في التخصصات المختلفة، ونشر ناتج أسلمة العلوم، وعقد سلسلة من المؤتمرات والحلقات العلمية لتقويم ذلك الناتج والتدريب عليه.[1]

فما الذي أنجزناه من تلك الوصفة الفاروقية بعد مرور قرابة ثلاثين سنة على تقديمه لها؟

لا بدّ من القول في بداية الإجابة على هذا السؤال أن الوصفة الفاروقية لها حد أدنى يمثل الضروري، ولكن سقفها لا نهائي. بتعبير آخر، فإن هذه الوصفة طريقة للإقلاع الحضاري، ولاستعادة أسباب التمكين والعزة. وقبلة هذه الوصفة هي التوحيد الخالص بكافة مضامينه التحريرية المصدق عليها والمهيمن عليها بالقرآن الكريم، من أمة عابدة مكرمة مكلفة، في كونٍ كل ما فيه يسبح بحمد الله، بمنهاجية معرفية قرآنية ضابطة لتفاعلها مع الشهادة ومع الغيب في دوائر تحقيق

---

(١) الفاروقي، **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق، الفصل الرابع. انظر أيضاً:

- الفاروقي، إسماعيل راجي. "الإسلام والمدنية، قضية العلم"، ترجمة: صلاح الدين حنفي، **مجلة المسلم المعاصر**، أغسطس١٩٨٣م، ص٥-٢١.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. "أسلمة المعرفة"، ترجمة: فؤاد حمودة، وعبد الوارث سعيد، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣٢، ١٩٨٢م، ص٩-٢٣.

العقيدة، وتحقيق العمل الصالح، وتحديد الحلال والحرام، والصواب والخطأ، والحسن والقبيح.

وهذه العملية مستديمة بطبيعتها، ولا سقف لمعراجها في إخراج البشرية من وضعية العوز، ومن وضعية الارتقاء المادي المصحوب بالانحطاط القيمي إلى مصاف العمران والتزكية المتناغمة مع الآيات الربانية في الآفاق وفي الأنفس.

بيد أن ميزان الحساب توجد في إحدى كفتيه إسهامات كثيرة، حيث جرت مياه كثيرة في نهر إسلامية المعرفة في العقود الثلاثة الأخيرة ارتفع بها صرح البناء المعرفي التوحيدي بالتضافر بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والكثير من مراكز البحوث والجامعات. وتعانق النقد المعرفي مع البناء المعرفي على الطريق إلى استعادة الأمة الواحدة الشاهدة. ونظمت في رحاب مراكز المعرفة الإسلامية ندوات ومؤتمرات وحلقات تدريبية عربية جامعة. وشرع بعض شباب جيل شباب إسلامية المعرفة في إنشاء منتديات معرفية.

أما في الكفة الثانية فلا يزال الواجب المعرفي ثقيلاً للغاية، سواء للتخلص من تركة الماضي من الغبش الوافد والمتكلس الموروث، أو لامتلاك أسباب السباحة في بحر العولمة والكيد الغربي المعاصر. ولا تزال العلوم الاجتماعية مستنقعاً تستبعد من سياقه القيم وتعشش فيه التفسيرات السطحية الجزئية لظواهر الإجتماع الإنساني، والغبش المفاهيمي والأفكار الميتة والفتاكة. ولا تزال الحركة الإسلامية غير متناغمة مع الإنتاج المعرفي، والتفاعل بين الفكر والحركة يسيرا على أقل تقدير. وتأخر صدور مجلة إسلامية المعرفة اثنتي عشرة سنة بعد إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ولم يتم بعد إنشاء مركز لبحوث الأمة. وفي حين حدث تقدم مشهود في الدراسات القرآنية، فإن الدراسات المتعلقة بالسُّنة ما زالت تراوح مكانها. وتوقفت مشروعات بدأت دون خطة محددة لتكشيف التراث وتصنيفه وتقريبه. ولم ننجز بعد حصراً لأهم المصادر في كل فرع معرفي حديث، ناهيك عن إعداد مستخلصات لها بعدة لغات. ولا تزال الازدواجية في

نظام التعليم وفي القوانين سائدة في عالمنا الإسلامي. ولم تنجز الجماعة العلمية بعد موسوعة معارف إسلامية توحيدية خالية من الغبش ومن الخلافيات. ولم ينطلق بعد مشروع جاد لتعريف الأمة بمفكريها، ولتحقيق التواصل بين مفكري الأمة في التخصص الواحد، وفي كل التخصصات.

فهل تمهد هذه الدراسة لبناء قناعة بأن أمر التغيير السننى الرشيد والفعال كله، مرهون بحركة تغيير إصلاحية نابعة منها تنقب فى عمقها، وتتحلى بالوسطية، وتعير الجوانب الروحية اعتباراً أكبر، وتعاير البعد المادى ذاته من مرجعية توحيدية، وتتجاوز مستوى العمل النخبوى العشوائي، إلى مستوى السعي المحتسب المخطط لتأهيل الأمة كلها لتمثل مشروع الإصلاح الحضارى؟

وهل نقف على عتبة بناء جدول أعمال بحثي للجماعة المعرفية العلمية في عالمنا الإسلامي مستلهماً من تلك الرؤية الفاروقية، نستكشف به ذاتنا الحضارية، ونستعيد به دور خير أمة أخرجت للناس؟

لقد سبق لأمتنا أن مكنت أوروبا بترجمة التراث المعرفي اليوناني من استعادة بعثها الحضاري. والسؤال: ألم يحن الوقت لأن نستعيد نحن بعثنا الحضاري بالعودة إلى تراثنا عبر المفاتيح التوحيدية التي قدمها لنا علامتنا الفاروقي؟

الفصل الثالث

جوهر الحضارة الإسلامية وتجلياتها:

قراءة في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية"(1)

فتحي حسن ملكاوي(2)

مقدمة:

لا يراودُ القارئَ شكٌّ في أنَّ دينَ الإسلام، هو جوهرُ الحضارة الإسلامية، وأنَّ التوحيدَ هو جوهرُ هذا الدين؛ إذ لم تصطبغ أية حضارة في القديم والحديث بطابع ديني كما حصل ذلك في الحضارة الإسلامية. ولعلَّ خصائصَ هذا الدين الذي يجعلُ حياةَ الإنسان في الدنيا خلافةً في الأرض، وحملاً للأمانة الربانية، جعلت بناء الحضارة في أشكالها المعنوية والمادية عملاً دينياً، لا يقل أهمية عن التوجُّه إلى الخالق بالشعائر العبادية الخالصة، من صلاة وصيام وحج. كما أنَّ التوحيد الخالص في دين الإسلام جعل الإنسان المسلم يسعى جاهداً للتحقق بالإيمان بالله، وطاعة أوامره، والرجاء في ثوابه، وهو يمارس الإنتاج الزراعي، والتطوير الصناعي، والإبداع الفني، والتشييد العمراني، والتخطيط المدني، والتنظيم الاجتماعي، حتى يصحَّ القول: إنَّ تجليات التوحيد تصبغ الحضارة الإسلامية في سائر منجزاتها.

كيف يمكن أن يتحقق لنا ذلك القدر من اليقين في أنَّ إحسان العمل في شؤون الدنيا فيما تتقوَّم به الحياة وتترقّى أسبابُها، وتزدهر به الحضارة في مجالاتها المادية والمعنوية، هو شأن ديني، يفرضه الإيمان، ويتوجَّه به أصحابُه

(1) الفاروقي، إسماعيل، والفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، هيرندن والرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة العبيكان، ١٩٩٨م.

(2) المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/ الأردن، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة. البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com.

إلى الله سبحانه لنيل الدرجات العلى من ثواب الآخرة ونعيمها؟

أجل! إنَّ القرآن الكريم سبيلٌ لتحقيق ذلك اليقين، لكنَّ القرآن الكريم لم ينكر على الإنسان رغبتَه في الاستئناس بالخبرة التاريخية، وحاجته إلى الملاحظة الحسية، وسعيه للاستدلال بالمشاهدات العيْنيَّة، لتعزيز إيمانه بما يهدي إليه القرآن الكريم. ولعل القراءة المتأنية للكتاب، الذي نحن بصدد الحديث عنه، تكشف عن الإبداع الذي حققه المؤلفان في تحليل النصوص التاريخية والشواهد المادية للوصول إلى أنَّ التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية. وبهذه القراءة المتأنية يتحقق ذلك اليقين لغير المسلم بالاستناد إلى فاعلية المنهج الذي يستخدمه المؤلفان، وقوة الحجج التي يقدمانها، كما يتحقق ذلك للمسلم الذي يجد فيما يقرأه في الكتاب تجليات لإيمان المؤلفيْن ويقينِهما الديني، الذي يتعاضد مع خبرتهما وكفاءتِهما العلمية.

الكتاب الذي نحن بصده "أطلس الحضارة الإسلامية" هو الترجمة العربية للنسخة الأصلية من الكتاب بعنوان: The Atlas of Islamic Civilization الصادر بالإنجليزية عن دار النشر الدولية MCMILLAN في لندن عام ١٩٨٦م في ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير، بعد استشهاد المؤلفيْن في منزلهما بفترة قصيرة. ترجم الكتاب إلى ست لغات: الماليزية، والإندونيسية، والتركية، والإسبانية، والبرتغالية، والفارسية، قبل أن يُترجم إلى العربية.

مؤلفا الكتاب إسماعيل راجي الفاروقي، وزوجته لوس لمياء الفاروقي. ولد إسماعيل الفاروقي في فلسطين، وتخصص في الدراسات الفلسفية، ودرس العلوم الإسلامية وتاريخ الأديان، وأحاط بتاريخ الشعوب وأديانها وحضاراتها، وعمل أستاذاً في عدد من الجامعات الكبرى في الولايات المتحدة وكندا، وتجول في بلدان العالم الإسلامي، وعمل أستاذا زائراً في كثير من جامعاتها، ونشر حوالي خمسة وعشرين كتاباً وأكثر من مائة بحث، وشارك في تأليف "الأطلس التاريخي لأديان العالم" وموسوعة "الديانات الآسيوية الكبرى" وكان آخر ما دفع به إلى

الطباعة في حياته هذا المجلد الضخم "أطلس الحضارة الإسلامية".

أما المؤلفة المشاركة في تأليف هذا الأطلس، فهي زوجة الدكتور إسماعيل الفاروقي، الدكتورة "لوس لمياء الفاروقي" المتخصصة في الدراسات الإسلامية والخبيرة بالفنون الإسلامية والموسيقى. وقد مارست التدريس والبحث والتأليف في مصطلحات الموسيقى العربية والفنون الإسلامية، وتاريخ الموسيقى. وقد جرى اغتيال المؤلفين في منزلهما في جامعة تِمْبِل في ولاية بنسلفانيا الأمريكية في ظروف غامضة، نسأل الله لهما الرحمة والمغفرة، وذلك في شهر رمضان ١٤٠٦هـ (مايو ١٩٨٦م).

والقراءة المتأنية للكتاب، والألفة بالكتابات الأخرى للمؤلفيْن، تبين أن محتوى الكتاب يمثل خلاصة الخبرة العلمية والبحثية للمولفين، فقد ظهرت معظم الموضوعات الواردة في الكتاب في البحوث المنشورة سابقاً لهما بصورة أكثر عمقاً وتفصيلاً. ولكنها تَرِد هنا ضمن بنية متكاملة تكاد تحيط بموضوعات الحضارة الإسلامية، وأعلامها، ومدوناتها، وتجلياتها؛ مما يسوغ وجود كلمة أطلس في عنوان الكتاب. وقد شاء الله سبحانه أن يكون هذا الكتاب هو آخر ما يدفعان به إلى الطباعة، قبل أن يلتحقا معاً بالرفيق الأعلى.

والجدير بالذكر أن المترجم (وهو يفضل مصطلح الناقل بديلاً عن المترجم) هو الدكتور عبد الواحد لؤلؤة أستاذ الأدب الإنجليزي في العراق، وهو أديب ومترجم مشهود له بالكفاءة، وقد نوَّه في "مقدمة الناقل" بالمساعدة التي قدمتها زوجته مريم في ضبط العبارة العربية، وبالتقويم والتشذيب الذي قام به زميله وصديقه الدكتور رياض نور الله في مراجعة الترجمة.

وقد تعاون المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة العبيكان في الرياض على القيام بمهمة الترجمة والنشر.

أولاً: البنية الكُلية للكتاب

تقع الترجمة العربية للكتاب في سبعمائة وأربعين صفحة من القطع الكبير. وقسمت مادة الكتاب إلى أربعة أقسام غير المقدمات والملاحق. تضمّ الأقسام الثلاثة الأولى ثمانية فصول، بينما يضم القسم الرابع خمسة عشر فصلاً، مشكلاً بذلك حوالي ٦٣٪ من مجموع صفحات فصول الكتاب. وفضلاً عن أقسام الكتاب وفصوله وملاحقه فإن للكتاب ثلاث مقدمات: الأولى مقدمة الطبعة العربية أعدها الدكتور هشام الطالب نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وفيها تعريف بالكتاب وبمؤلفَيْه، ومقدمة للمترجم أوضح فيها بعض عناصر منهجيته في الترجمة، ومقدمة المؤلفيْن.

وكما هو متوقع من مقدمة أيِّ كتاب، فإنَّ المؤلفين أوضحا الفكرة الأساسية من الكتاب، وسبب إعطائه هذا العنوان "أطلس الحضارة الإسلامية"، والمنهجية التي اتبعاها، ونوعية الكتابات التي تعرضت لموضوع هذا الكتاب، وما امتاز به في منهجيته وموضوعاته عن الكتابات الأخرى، وتوزيع موضوعات الكتاب على أبوابه وفصوله.

يلاحظ أن الكتاب في طبعته الإنجليزية جعل عنوان القسم الأول في متن الكتاب بعنوان "السياق"، بينما كان عنوان القسم في قائمة المحتويات كلمة "origin" التي تعني "الأصل" أو "المنشأ" أو "الابتداء". وتبدو هذه الكلمة على علاقة لصيقة بعنوان الكتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" بمثل اتصال الأصل بما ينتج عنه، والبدء بما ينتهي إليه، فأصل الحضارة الإسلامية، ومنشأ تشكُّلِها، وبدء انشارها، كان في جزيرة العرب من حيث المكان، وهذا هو عنوان الفصل الأول من القسم، وكانت اللغة والتاريخ (وهذا هو عنوان الفصل الثاني) الأصل الذي يعبر عن دور الشعوب والأقوام الذين سكنوا ذلك المكان وما حوله، و"الزمن" الذي حدث فيه التطور التاريخي لتشكل هذه الشعوب وتطور لغاتها، فيكون العامل البشري والعامل الزمني أصْلَيْن مناسبين لفهم الصورة التي كانت عليها الأمور يوم جاء الدين الجديد. وبذلك تتهيأ الأذهان للحديث عن الدين والثقافة التي بناها هذا الدين، فخرج من محددات المكان والزمان والأقوام،

لذلك كان عنوان الفصل الثالث "الدين والثقافة". فيكون موضوع هذا القسم بفصوله الثلاثة أصلاً للحضارة الإسلامية، وإن كانت عناصر المكان والزمان والأقوام والدين والثقافة هي السياق العام الذي نشأت فيه الحضارة الإسلامية.

أما القسم الرابع والأخير فجاء بعنوان "التجليات". ومن النظر في عناوين الفصول الخمسة عشر لهذا القسم، فإنه يسهل تصنيفها في ثلاث مجموعات؛ في المجموعة الأولى فصلان، وفي المجموعة الثانية ثمانية فصول، وفي المجموعة الثالثة خمسة فصول. وقد جاء ترتيبها ترتيباً منطقياً يتسق مع ترتيب الكتاب في مجمله؛ فالمجموعة الأولى تتحدث عن العلوم التي أنشاها الإسلام ودارت حول أصوله التأسيسية (القرآن والسنة). والمجموعة الثانية تتحدث عن الفكر الذي صاغة العقل المسلم نتيجة تفاعله مع علوم الملّة وعلوم الملل والجماعات الثقافية والحضارية الأخرى إضافة إلى علوم الطبيعة. أما المجموعة الثالثة من فصول القسم الرابع فتولّت عرض صور التعبير عن الحضارة الإسلامية بفنون الأدب والخط والمكان والصوت وجمالياتها.

يمتاز الكتاب باحتوائه على أكثر من تسعين خارطة، تدعم مادة الكتاب بمخططات ورسوم وصور توضح توزع الأقوام والشعوب والأديان واللغات وحدود الدول والمنجزات العلمية والفنية والعمرانية. ويوضح المؤلفان موقع هذه الخرائط وصلتها بعنوان الكتاب "أطلس الحضارة الإسلامية"؛ ذلك أن كلمة "أطلس" في العنوان يمكن أن تشير إلى كتاب خرائط، والخرائط عادة توضّح خصائصَ جغرافيةً ذات صفات طبيعية، أو زراعية، أو حضرية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو عسكرية... أما هذا الكتاب فيقع ضمن حقل "الجغرافيا الثقافية"، وهو حقل لا يزال في حداثته... وما يزيد في تدعيم العنوان أنَّ الكتاب ينطوي على بيانات وفيرة حول الثقافة والحضارة في الإسلام، وقد جرى تمثيل هذه البيانات في جداول وخرائط وأرقام وصور.[1]

ولمزيد من تنظيم هذه البيانات التي تتضمنها الخرائط فقد أضاف المؤلفان

(١) الفاروقي، إسماعيل، والفاروقي، لوس. **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨.

مسرداً "كشافاً = index" بهذه البيانات، لا سيّما لأسماء الأماكن والأحداث والآلات والخطوط... بالإشارة إلى أرقام الخرائط وليس إلى أرقام الصفحات. أما المسرد العام فهو مسرد تفصيلي غنِيٌّ، جاء في أربعين صفحة، في كلّ صفحة أربعة أعمدة، هذا فضلاً عن قائمة المحتويات التفصيلية التي احتوت على جميع العناوين الرئيسة والفرعية في الكتاب، وجاءت في أربع عشرة صفحة.

ثانياً: منهج التأليف في الكتاب

لقد أَلِفَ الدارسون لتاريخ المسلمين أن يجدوا منهجين مختلفين في رؤية الوقائع التاريخية؛ الأول هو منهج معظم المؤرخين المسلمين الذين كان يركزون اهتمامهم على الشخصيات السياسية التي تولت الحكم، وعلى الوقائع العسكرية والسياسية، مع إهمال كبير لتاريخ الشعوب والثقافات التي سادت حياة الأمة، والإنجازات الحضارية التي أسهمت في بنائها. أما المنهج الآخر الذي مارسه المستشرقون والمؤرخون الغربيون عموماً فهو التقسيم الجغرافي أو التقسيم العرقي للأمة، والتأريخ لكل منطقة جغرافية، أو عرق، أو شعب. فجاء الفاروقيان لينهجا منهجاً آخر، يعطي الأولوية للأمة في مجموعها، وللإسلام في مجمل عقائده وأنظمته، وللصور التي تمثلت فيها الأمة هذه العقائد والأنظمة وتفاعلت معها، ومن ثم الإنجازات الثقافية والحضارية التي تأسست عليها.

واختار المؤلفان عدداً من العناصر المنهجية التي تميز بها الكتاب، ومن هذه العناصر هو "الطريقة الظاهراتية" التي وضع أساسياتها أدموند هوسيرل، وطور تطبيقاتها ماكس شيلر.[1] لكنّ الفاروقيين يؤكدان أن "هذه الأساسيات كانت معروفة لدى العالم المسلم أبي الريحان البيروني (٤٤٠هـ/١٠٤٨م) فطبقها بدقة في كتابه الفذ عن ديانة الهند وثقافتها. وقد واصل المسلمون

(١) إدموند هوسيرل (Edmund Husserl)، (١٨٥٩-١٩٣٨م) فيلسوف ألماني، يُعَدُّ مؤسس المنهج الظاهراتي، وطبقه في دراسته للفلسفة الغربية. أما ماكس شيللر Max Scheller (١٨٧٤-١٩٢٨م) فهو كذلك فيلسوف ألماني، اشتهر بتطويره لأفكار هوسيرل الخاصة بالمنهج الظاهراتي وتطبيقه لهذا المنهج في دراساته للدين والأخلاق والانثروبولوجيا.

في تراثهم الطويل مراعاة أسس الطريقة التي وضعها البيروني في دراساتهم وكتاباتهم المقارنة."[1] ومن هذه العناصر المنهجية كذلك التمييز الحاسم بين الإسلام والمسلمين، فمع أنَّ الإسلام دين الله المكتمل في القرآن والسنة، وهو المثل الأعلى الذي يسعى المسلمون إلى معرفته، وتطبيقه، فإنَّ تاريخ المسلمين ليس متماثلاً بالضرورة مع ذلك الدين الكامل. صحيح أن جوهر الإسلام وهو التوحيد كان مصدر التوجيه والدعم للثقافة والحضارة التي أنتجها المسلمون، لكن أي ظاهرة ثقافية أو حضارية، تكون موضوعاً للدارسة، لا بّد أن تخضع لمعيار التوحيد ومقياسه، لمعرفة مقدار تحققه أو مقاربته أو الخروج عنه. لذلك سعى المؤلفان إلى الربط بين مادة كل فصل من فصول الكتاب وذلك المعيار للحكم على تجليات الحضارة الإسلامية في مجالات الفكر والفعل والتعبير.

وقد كانت الخبرة الغنية التي اكتسبها الفاروقيان من دراستهما المتعمقة، وزياراتهما المتكررة لمعظم البلدان الإسلامية، عنصراً منهجياً ثالثاً، يربط ظواهر التاريخ وأحداثه بالواقع المعاصر واتجاهاته في المستقبل، فقد مكنتهما هذه الخبرة من إدراك طبيعة الأزمات التي تعاني منها الأمة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، فرأيا أنَّ هذه الأزمة ذات جذور تاريخية، تكرست بفعل نظم التعليم السائدة التي فصلت معرفة الأجيال بدينها وثقافتها وحضارتها عن التفاعل مع علوم العصر ومستجداته؛ مما أفقد هذه الأجيال ثقتها بنفسها وقدرتها على الفعل الحضاري المعاصر. فجاء هذا الكتاب لينفخ الروح الحضارية في أبناء الأمة، ويؤكد لها أنها لا تزال تملك جوهر الحضارة التي أنجزتها عبر التاريخ، ويكشف عن قدرتها على استئناف البناء والإنجاز الحضاري.

وجاء الكتاب كذلك إسهاماً فريداً في مواجهة كتابات المستشرقين الذي

---

(١) الفاروقي، إسماعيل، والفاروقي، لوس. **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥.

أسرفوا في محاولاتهم تشويه الحضارة الإسلامية وطمس معالمها. ومن ثم تعريف الأجيال الجديدة من الغربيين بالإسلام وإنجازاته الحضارية وقدراته الكامنة على البقاء والانتشار والإنجاز المتجدد.

ثالثاً: السياق الذي نشأت فيه الحضارة الإسلامية

القسم الأول من الكتاب جاء بعنوان السياق. ويقصد به سياق المكان والزمان والإنسان. وتحدث فيه المؤلفان عن بلاد العرب التي كانت المهاد الأول لرسالة الإسلام. فجاء الفصل الأول حديثاً عن القبائل العربية العاربة (قحطان) والمستعربة (عدنان) وتوزعها الجغرافي، وتنقلاتها الداخلية والخارجية، وتفاعلاتها مع الشعوب المجاورة في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل، وبلاد الشام، وقد استغرق الفصل الحقبة التاريخية منذ أقدم عصور التاريخ المدون إلى مطلع العهد الإسلامي. وهنا يؤكد المؤلفان، بالاستعانة بفيض من الأدلة التاريخية والجغرافية والسكانية واللغوية، أن بلاد العرب لا تقتصر على شبه الجزيرة العربية فحسب، وإنما تمتد بلاد العرب لتشمل الجزيرة العربية والمنطقة المعروفة بالهلال الخصيب.

وتناول الفصل الثاني اللغة والتاريخ. ويعتمد المؤلفان على البحوث، والاكتشافات الأثرية، والنصوص التوراتية، والخطوط المصرية القديمة، في التأكيد على أن اللغات التي سادت بلاد العرب كانت تنتمي إلى أرومة واحدة، وبينها من الوشائج شيءٌ كثير، ومن بين هذه اللغات الأكادية والبابلية والأشورية، والآرامية (السريانية والماندية والنبطية، والسامرية، والتدمرية وآرامية اليهود) والفنيقية، والكنعانية، وعبرية التوراة، والسبأية والحميرية والأمهرية، وهرارية، إضافة إلى العربية. ويستعرض المؤلفان حركة هذه اللغات وتبادلها المواقع منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، ويؤكدان أن العربية كانت لغة بلاد العرب منذ أكثر من ألف عام قبل الإسلام، وأن الروايات التاريخية التي تتحدث

عن أصل العرب ولغتهم -رغم تناقضها- ربما تكون كلها صحيحة؛ لأنَّ كل رواية تتحدث عن قسم من العرب، غير القسم الذي تتحدث عنها الروايات الأخرى. ويتضمن الفصل تفاصيل عن الأقوام والدول التي تعاقبت على المنطقة، والأصوات والخطوط اللغوية التي كانت تتطور لدى سكانها، والعقائد التي كان هؤلاء السكان يؤمنون بها.

ويتحدث الفصل عن أسرة اللغات السامية وخصائصها المشتركة، لا سيما ثلاثية الحروف والطبيعة الصوتية، والصرفية، وتعدد المفردات الدالة على الشيء الواحد، وبنية الجملة، والتأثير العاطفي والمغزي الإخلاقي، والذوق الجمالي، وغير ذلك من الخصائص الأدبية شعراً ونثراً. ثم يبدأ بعرض مشاهد الممثلين لتاريخ المنطقة من الأقوام التي يعود بعضها إلى ثلاثين قرناً قبل الميلاد. ومن هؤلاء العموريون، والكنعانيون، والآراميون، والآشوريون، والعبرانيون، والأكديون، وبدلاً من اقتصار الحديث عن كل من هؤلاء الأقوام على الجوانب السياسية والعسكرية، فإن الكتاب يركز على الثقافة والأدب والفن والقانون وأساليب الحياة، وصور التدين التي كانت تسود حياة الناس.

أما الفصل الثالث من هذا القسم فكان بعنوان الدين والحضارة. وجاء فيه استعراض تفصيلي للأديان التي سادت المنطقة منذ أقدم ما سجّله التاريخ البشري، مع التركيز على اليهودية، والمسيحية، والديانة المكية من عهد إسماعيل عليه السلام حتى رسالة محمد عليه الصلاة والسلام. ومن المناسب التنويه إلى أنَّ إسماعيل الفاروقي كان واحداً من الخبراء القليلين في العالم في مجال تاريخ الأديان، وكتابه الذي حرره بعنوان "الأطلس التاريخي لأديان العالم"[1] من المراجع المتميزة في موضوعه. وقد قام بوضع خطته واختيار المشاركين في الكتابة فيه، وكتابة خمسة فصول منه، والتحرير العلمي لمادته، مما يشير إلى حجم اهتمامه بالموضوع وخبرته فيه.

---

(1) Al- Faruqi, Ismail Ragi. *Historical Atlas of the Religions of the World*, New York and London: Macmillan Publishing Co., 1974.

أما الطريق التي لجأ إليها المؤلفان في هذا الفصل لعرض كل ديانة هي استخلاص جوهر الدين ومبادئه الأساسية، ووصف تجلياته في رؤية العالم وطريقة الحكم ونظام المجتمع والنصوص المدونة والفنون. ويبدأ الفصل بتحليل نقدي لبعض المقولات التي ينطلق منها المؤرخون في الشك في مصداقية المكتشفات الأثرية ذات العلاقة بالمظاهر والطقوس الدينية، متأثرين في ذلك بالخلفية العلمانية التي لا تضع أي اعتبار للنصوص المقدسة ذات الطابع الأدبي والأسطوري فيما يسمونه الدراسة العقلانية. وفي هذا المجال يرى المؤلفان ضرورة توفّر ثلاثة شروط للفهم الصحيح لأي معتقد: أوّلها أن يتجنب الباحث الحكم على المقولات في ضوء ما يعتقده هو، والثاني الانفتاح العاطفي الذي يجعل المعطيات الدينية لا تكشف عن مكنونها إلا لمستمع متعاطف، والثالث هو الخبرة والألفة السابقة بالمواد الدينية وما يصحبها من مودة، من نوع ما تسبغه القيم الدينية على رجال الدين، ولا سيما إذا كانت الخبرة في حدود تراث ديني تتشابه نظرته إلى العالم وأخلاقيته مع ما في تلك المعطيات. ثم يؤكدان "أن الانفتاح أمام الدليل الجديد والتواضع في عرض الفرضيات، والاستقامة الفكرية في استقصاء الدليل يجب أن تميز الجهد العلمي إذا أريد له أن يكون ذا قيمة. ويعادل ذلك في الأهمية، في الدراسات الدينية، كما في أية دراسة أكاديمية أخرى، وجود خيال مبدع، وهو ضرورة مطلقة."[1]

ومما يلاحظ على منهج المؤلفيْن في استعراض التاريخ الديني للمنطقة الربط بين المقولات الدينية للديانات المتتابعة، والتأثير والتأثُّر الذي تلقاه الممارسات والطقوس الدينية بالبيئة السياسية للشعوب والأقوام في المناطق المجاورة. ولا يشير المؤلفان بصورة واضحة إلى تراث النبوات كما وردت في القرآن الكريم في الاستعراض التاريخي للديانات والتحولات التي طرأت عليها، ويكتفيان باعتماد المصادر التاريخية، وما اعتمدت عليه هذه المصادر من حفريات ولُقىً أثرية. ومع ذلك فإنَّ المؤلفيْن يصححان بعض الأخطاء. ويبدو المؤلفان في ذلك

(١) المرجع السابق، ص٩٠.

مخلصين تمام الإخلاص للمنهج الظاهراتي، الذي يدَعُ الأحداث تقول كلمتَها كما سجلَّها التاريخ، دون تدخل من الراوي، أو إصدار أحكام بناء على معتقداته. ومع ذلك فإنَّ القارئ لا بد أن يجد ملامح الهوية العربية الإسلامية للدكتور إسماعيل الفاروقي وألفته بالآيات القرانية ذات الصلة بالنص التاريخي التي يورده. وربما يشفع للمؤلفيْن قلة استشهادهما بالنصوص القرآنية -إضافة إلى اعتمادهما المنهج الظاهراتي- أن القصص القرآني مكتف بذاته من حيث حدود المعلومات التي توردها القصة، دون حاجة إلى استكمال عناصرها من مصادر أخرى غير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وأن هدف القصص القرآني هو التفكر والتدبر والاعتبار، وليس التدوين التاريخي للأحداث وفق تسلسلها واستكمال عناصرها.

رابعاً: التوحيد جوهر الحضارة الإسلامية

عنوان القسم الثاني من الكتاب هو جوهر الحضارة الإسلامية، ويبدأ الكتاب بتقرير مبدأين ليسا موضع شك لمن ينتمي إلى هذه الحضارة أو أسهم فيها بنصيب: الإسلام هو جوهر الحضارة الإسلامية، والتوحيد هو جوهر الإسلام. والتوحيد في الإسلام رؤية متماسكة "إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري."[1] وهذه الرؤية تشتمل على عدد من المبادئ منها الثنائية، والإدراكية، والغائية. فالثنائية مبدأ يميز بصورة حاسمة بين الله الخالق والعالَم المخلوق، فلا الخالق يتمثل في المخلوق أو يحلُّ فيه أو يتوحَّد معه، ولا المخلوق يتسامى ليصبح الخالقَ بأي شكل أو معنى. والإدراكية مبدأ يؤكد أن العلاقة بين الخالق والمخلوق تتصل بقدرة الإنسان على إدراكها وفهمها واستيعابها، بما ملَّكه الله من الذاكرة والتخيل والتفكير والملاحظة والحدس، سواءً عند التعبير عن هذه العلاقة بوحي الله المنزل إلى الإنسان، أو بقدرة الإنسان على إدراك الإرادة الإلهية من خلال الملاحظة الحسية للمخلوقات والتفكر فيها.

---

(١) المرجع السابق، ص١٣١.

أما مبدأ الغائية فيؤكد أن الله سبحانه خلق العالَم والإنسان المستخلف فيه لغاية كونية محددة؛ فلا الخلق كان عبثاً، ولا المخلوقات فوضى، فإرادة الله تتحقق في الأشياء والأحداث وَفْق قوانين وسنن، وإرادة الله تتحقق في الإنسان من خلال حرية الاختيار التي تستبع المسؤولية الأخلاقية عنها.

وللتوحيد -بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية- جانبان: جانب المنهج وجانب المحتوى؛ فجانب المنهج يشتمل على ثلاثة مبادئ منهجية هي: الوحدة، والعقلانية، والتسامح. أما جانب المحتوى فيتعلق بالمبادئ نفسها، فالتوحيد أول مبدأ في الفلسفة الماورائية، وفي فلسفة الإخلاق، وفي علم القيم، وفي وحدة الأمة الإسلامية، وفي التجليات الجمالية.

ويلاحظ أن الشرح والتفصيل في مبادئ التوحيد الخاصة بالمنهج أو المحتوى جاءت في هذا القسم من الكتاب بصورة موجزة جداً، ذلك أن تفصيلها كان في كتاب مستقل نشره المرحوم الفاروقي بعنوان: التوحيد وتجلياته في الفكر والحياة.[1] واشتمل الكتاب على ثلاثة عشر فصلاً عرض فيها تجليات التوحيد في نظم الاعتقاد والمعرفة والقيم، واستوعب فيها المبادئ التي تشير إليها نصوص الإسلام ومقاصده، كما استوعب كذلك التجليات العملية في تاريخ الحضارة الإسلامية وإنجازات الشعوب الإسلامية.

ويلاحظ القارئ لهذا القسم من الكتاب أن المؤلفيْن يحيلان إلى عدد من البحوث التي نشرها كل منهما في مواقع أخرى حول تجليات التوحيد في الفكر والحياة، كما يكثران من الإحالة إلى الآيات القرآنية الكريمة، والتنبيه إلى الفوارق الأساسية بين الرؤية التوحيدية الإسلامية من جهة، ورؤى الفلسفات والأديان الشرقية والإغريقية والمصرية القديمة من جهة أخرى.

---

(1) Al-Faruqi, Ismail R. *Tawhid: Implication for Thought and Life*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1402AH/1982AC.

ونكتفي في هذا المقام بهذه الإشارة، وللقارئ أن يقرأ المزيد في مراجعة متخصصة عن كتاب التوحيد يجدها في مكان آخر من هذا الكتاب.

خامساً: الأفكار وتطبيقاتها ومؤسساتها

القسم الثالث من الكتاب جاء بعنوان الشكل، وهو يأتي بعد تحليل جوهر الحضارة الإسلامية المتمثل في عقيدة التوحيد وتجلياتها في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية. وقد اختار المؤلفان هذا العنوان؛ لأنهما يريدان أن يقوما بتحليل ما يعطِي العقيدةَ شكلَها في نسَق من الإفكار ومن التطبيقات المثلى والمؤسسات الاجتماعية، وبصورة أعطت الحضارة الإسلامية شكلَها وشخصيتَها، وأسهمت في ترسيخ تطوُّرِها وحضورِها الفاعل في التاريخ. ويتكون هذا القسم من أربعة فصول هي:

القرآن الكريم: وفيه يستعرض المؤلفان حقائق الوحي وكيفياته وظاهرة النبوة وتاريخها، ولغة القرآن ونسيج الأفكار التي يتضمنها.

السنة النبوية: وفيه يتحدث المؤلفان عن النبي محمد ﷺ بشراً، وداعيةً، ورب أسرة، وزعيماً سياسياً.

الأركان والمؤسسات: ويتضمن الحديث عن أركان الإسلام الخمسة، ومؤسسات الأسرة، والمسجد، والأخوة، ونظام الدولة، والشورى، والنظام العالمي، ومؤسسات التعليم، والقانون. ويجيء كل ذلك على اعتبار أن هذه الأركان والمؤسسات هي التي تعطي للحضارة الإسلامية شخصيتها ومظاهرها الشكلية التي تميزها.

الفنون: ومع أن الحديث عن الفنون يأتي مفصلاً في عدد من الفصول في القسم الرابع من الكتاب وهو قسم التجليات، فإنَّ المؤلفَيْن يعرضان موضوع الفنون هنا في ثلاثة مستويات، تتعرض للجانب الشكلي من الحضارة؛ المستوى الأول طريقة القرآن في تعريف التوحيد، وخصائص التعبير الجمالي عنه، والمستوى الثاني يتحدث عن القرآن الكريم بوصفه مثالاً فنيّاً، والمستوى الثالث يتحدث عن القرآن بوصفه مثالاً للتصوير الفني الدقيق.

إن الحديث عن القرآن الكريم هنا يبدأ بالحديث عن الصور الشكلية للوحي السابقة على القرآن الكريم، من الصحف المكتوبة؛ فحمورابي يؤكد أنَّ الإله ناوله القانون المسمّى "شريعة حمورابي"، وأنَّ الإله نفسه هو الحافظ لهذا القانون، والقانون نفسه يؤكد أنَّه نص مقدس لا يجوز التلاعب فيه. وثمة صحف مكتوبة أشار القرآن الكريم إليها "صحف إبراهيم وموسى"، يبدو أنَّها لم تحفظ، فلم تكشف الحفريات الأثرية عنها حتى الآن، لكنَّ المؤرخين اتفقوا على أنَّ إبراهيم عليه السلام كان في عصر عرفت فيه القراءة والكتابة، وكان معاصراً لحمورابي الذي كان قانونه مكتوباً. وتاريخ اليهود يتحدث عن أسفار مكتوبة، بقطع النظر عمن كتبها، وأتباع عيسى عليه السلام يؤمنون بأنَّ العهد الجديد هو أربعة كتب كتبها أربعة رجال معروفون في أزمان محددة.

ثم يأتي الحديث عن القرآن الكريم حديثاً عن الشكل والبنية التي جاءت فيها السُّور والآيات، وعن الشكل الذي نزلت فيه وحفظت في الصدور وكتبت في السطور، وحديثاً عن طريقة تلقي النبي عليه الصلاة والسلام الوحي من جبريل، وطريقة تبليغ النبي مادة الوحي إلى من حوله من الصحابة، وكتابته على الرقاع المختلفة، وحفظ مادة القرآن كاملاً على رقاعها في بيت السيدة عائشة رضي الله عنها، ثم نسخها في كتاب واحد في عهد عثمان، وتوزيع نسخ من الكتاب على الأقطار الإسلامية، ثم ما طرأ على كتابة النص القرآني من خطٍّ ونَقْط وشَكْل، وما جرى فيه من حفظ وتعليم وتعلم، بصورة تسوّغ القول بأنَّ القرآن الكريم هو كلام الله نفسه في محتواه ولغته، حتى إنَّ اللغة العربية "تجمدت" في النص القرآن، فكل مكوِّنات اللغة اتخذ قالبه في القرآن، ومن القرآن يستقي دارس العربية النحو، ويستقي عالم اللغة تشكيلاته اللغوية، ويستقي الشاعر صيغه البلاغية إلخ، "فكلمات اللغة العربية وقاموسها وبنيتها ونظامها وأشكالها وقياساتها قد تجمدت كلها وغدت محصنة ضد التغير."[1]

---

(١) المرجع السابق، ص١٧١.

أما المحتوى الفكري في القرآن الكريم، ففي المركز منه محتوى العقيدة، التي تؤمن بالله الواحد الخالق المريد الحكيم... الذي أرسل هدايته إلى الناس عن طريقة الأنبياء والرسل، وكان آخرهم محمداً ﷺ. ويحيط بهذا المركز من الأفكار القرآنية: مجموعة من المبادئ المنهجية ذات الأفق العالمي. ومن هذه المبادئ: العقلانية، والإنسانية، وقيمة الحياة، والانتماء إلى المجتمع البشري.

أما السنة النبوية فإنَّ المؤلفيْن يستهلان الحديث عنها بالتأكيد على أنَّها ترجمة لحقائق الوحي إلى قوانين وقواعد للسلوك، و"هي عبء ثقيل جداً ألقاه التنزيل الإسلامي على كاهل الإنسان"، لكن الله سبحانه أعان "الإنسان في القيام بهذا التكليف عندما يسر له مثلاً وتوضيحاً وتفسيراً لمبادئ الوحي العامة، وهذا هو بالضبط هو مفهوم السنّة."[1] ويوضح المؤلفان كيف حفظت سنة النبي ﷺ، ورويت، ودونت. وينقل تمييز العلماء بين السنّة التشريعية ذات الصفة المعيارية التي يلزم الاحتكام إليها بوصفها وفاءً لرسالته ونبوته، والسنة غير التشريعية التي صدرت عن النبي ﷺ بصفته البشرية؛ أباً، أو زوجاً، أو جاراً، أو تاجراً، أو قائداً، إلخ. ويتحدث عن أنواع السُّنة، ودرجات الحديث النبوي في الصحة والضعف.

لكن جوهر الإسلام لم يقتصر على الشكل الذي ورد في القرآن الكريم في صور أدب رفيع يستثير المشاعر، وليكون موضوعاً للفهم والتطبيق، أو على الشكل الذي وردت فيه أعمال الرسول ﷺ وأحكامه كما دونتها السنة، وكما تعلمتها وعملت بها أجيال المسلمين بعد ذلك، وإنما تجلّى هذا الجوهر في الأركان والمؤسسات الاجتماعية التي فرضها الدين وأقامتها الجماعة، بصورة تيسّر فهم الرسالة الخاتمة للدين، وأن أركانها ومؤسساتها هي وحي يوحي، وأنها شملت أغلب أنشطة الحياة الشخصية والأسرية والاجتماعية والعالمية، وأن الشريعة تقتضي حماية هذه الأركان والمؤسسات وتنظيم عملها، وضمان أن تهتم بالناس جميعاً؛ مسلمين وغير مسلمين، ما داموا يرغبون في العيش في ظل هذه الشريعة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٩.

ويورد المؤلفان ضمن سياق الحديث عن الشكل في الحضارة الإسلامية أركان الإسلام الخمسة، بصفتها أنظمة مفروضة بصور مقنَّنة وشكليات محددة ومواقيت مقدرة، تعوِّد المسلمَ على إيقاع سليم في الحياة، على مستوى اليوم والأسبوع والشهر والسَّنة والعمر كله. أما محتوى هذه الأركان من الأفكار والمشاعر، فإنه يقوي النفس البشرية في عزمها على إرادة الخير وفعله، وملء العالم بالقيم النبيلة. ولا يقتصر حديث المؤلفيْن عن الأركان الخمسة في الإسلام بوصفها عبادات وشعائر، وإنما يتجاوز لذلك للحديث عنها بوصفها أنظمة ومؤسسات.

أما المؤسسات التي قنن لها الإسلام وعرفتها الحضارة الإسلامية بصورة متميزة، فقد تحدث المؤلفان عن الأسرة، والمسجد، والمدرسة، والوقف، والتجمع السكاني (الحارة)، والحسبة، والخلافة. وقد ميز المؤلفان بين المبادئ العامة والقيم العليا التي يجب أن تلتزم بها هذه المؤسسات من جهة، والتنظيم الهيكلي والأشكال الإدارية والوسائل العملية لتحقيق هذه المبادئ والقيم، من جهة أخرى، وهي تختلف وتتعدد صورها، ويترك للجماعة المسلمة أن تطور في الأساليب والوسائل ما يكفل تحقيق المبادئ والقيم والمقاصد، على الصورة المثلى.

وقد جاء الفصل الأخير من هذا القسم الثالث من الكتاب بعنوان الفنون. ويوضح المؤلفان هنا "أنَّ الثقافة الإسلامية هي ثقافة قرآنية؛" لأنَّ "القرآن الكريم يقدم المبادئ الأساس لثقافة وحضارة بأكملها. فمن دون ذلك الوحي ما كان للثقافة أن تولد، ومن دونه ما كان يمكن أن توجد ديانة إسلامية ولا دولة أو فلسفة إسلامية ولا قانون أو مجتمع إسلامي، ولا نظام سياسي أو اقتصادي إسلامي. ومثلما يصح بالتأكيد رؤية هذه المظاهر من الثقافة الإسلامية على أنها قرآنية من حيث الأساس والدافع، والتناول والهدف، فإنَّ فنون الحضارة الإسلامية يجب أن ينظر إليها كذلك على أنَّها تعبيرات جمالية نابعة من هذا المصدر تتبع المسار

نفسه. أجل! إنَّ الفنون الإسلامية فنون قرآنية حقاً."[1]

ويفسر المؤلفان بعد ذلك بقدر من التفصيل كيف يمكن النظر إلى الفنون الإسلامية على أنَّها تعبيرات قرآنية في اللون والخط والحركة والشكل والصوت، من خلال تحديد ثلاثة مستويات يقوم عليها هذا التفسير:

المستوى الأول: القرآن يعرّف التوحيد ويحدد خصائص التعبير الجمالي عنه من خلال عناصر محددة منها: التجريد، وبنية الوحدات، والتواليف المتلاحقة، والتكرار، والحركية، والتداخل.

المستوى الثاني: القرآن هو مثال فني؛ فهو وإن كان تنزيلاً إلهياً بشكله ومحتواه وكلماته وأفكاره، فإنه في الآن ذاته نص أدبي لا متناهي المثال، وغاية في الإعجاز والتأثير الجمالي في ألفاظه ووحداته وأقسامه وموسيقاه وإيقاعاته.

المستوى الثالث: القرآن هو مثال للتصوير الفني الدقيق؛ لأنه زوّد الحضارة الإسلامية بمذهب فكري يعبّر عن فنون هذه الحضارة، وقدّم أول وأهم تمثّلات من المحتوى والشكل في الفن، وقدّم فضلاً عن ذلك أهم مادة لرسم المنمنمات والخطوط في الفنون الإسلامية، فكانت الآيات القرآنية مادة للخطوط في تزيين المنسوجات والملابس والأواني والصناديق والأثاث والمباني، في عصور التاريخ الإسلامي وفي أرجاء العالم الإسلامي كافة، فعلى مدى الزمان والمكان، "كانت الآيات القرآنية بالخطوط العربية تشكل أجلّ مكونات الفنون، ولا يوجد تراث جمالي في العالم كان فيه لفن الخط أو لكتاب واحد من مثل هذا الدور الحاسم."[2] ويستدرك المؤلفان في هذا المقام على الكتاب الغربيين وعلى الذين يسلكون منهجهم من المسلمين، حين يجعلون للحروف والأرقام والأجسام المستعملة في الفنون الإسلامية معزى باطنياً ودلالة رمزية، فيؤكد الفاروقيان أنَّ الفنَّ الإسلامي فنٌّ يقوم على مبدأ فكري هو التوحيد، الذي لا يمكن التعبير عنه

(١) المرجع السابق، ص٢٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥٩.

جمالياً بعلاقات فعلية أو متخيلة بين الطبيعة والله سبحانه، فكل شعائر الإسلام شعائر وظيفية لا رمزية.

وأخيراً يشير المؤلفان إلى الثغرة القائمة في ميدان الجماليات الإسلامية وتاريخ الفن في العالم الإسلامي؛ إذ يسيطر على هذا الميدان باحثون من خارج العالم الإسلامي ثقافة وديناً، أو مسلمون تلقوا تعليمهم في الغرب، وتأثروا بسوء تفسيرات الغربيين للحضارة والفنون الإسلامية. كما يلاحظان في السياق نفسه إهمال الجامعات في العالم الإسلامي وتقصيرها في رعاية الدراسات الجمالية وتاريخ الفنون، مما جعل المهتمن من المسلمين يضطرون إلى الدارسة في الجامعات الغربية ويقعون فريسه لتوجهاتها وتفسيراتها.

سادساً: تجليات الحضارة الإسلامية في الفِعْل والفِكْر والتَّعبير

هذا هو موضوع القسم الرابع من الكتاب، وهو أكبر الأقسام ويتكون من خمسة عشر فصلاً، وتوزعت فيها تجليات الحضارة الإسلامية في ثلاثة مجالات هي: الفعل والفكر والتعبير. ويقصد بمجال الفعل أحداث نزول الرسالة ومقاومة الملأ للدعوة وما لقيه الرسول ﷺ والمؤمنون الأوائل معه من أذى، ومع ذلك كان إيمان الناس بالإسلام يتزايد قبل الهجرة إلى المدينة وبعدها، وهذا ما ورد في الفصل التاسع، كما يتضمن المجال الحديث عن تشكل الدولة الإسلامية وحركة الفتوحات الإسلامية في بلاد العرب ثم فيما حولها شرقاً وغرباً، ودخول كثير من الشعوب دون أن تصلها حركة الفتوحات، لا سيما في أعماق أفريقيا وجنوب شرق آسيا، وهو ما ورد في الفصل العاشر.

أما مجال الفكر فقد عرضت موضوعاته في الفصول الثمانية التالية. وتضمنت الحديث عن العلوم بأقسامها وفروعها المختلفة، ويؤكد المؤلفان أن مفهوم العلم في الإسلام مفهوم متميز عنه عند الطوائف والفلسفات الأخرى، فهو إدراك عقلاني تجريبي حدسي لكل ميدان من ميادين الواقع، ومعرفة نقدية للإنسان

والتاريخ والعالم المادي، ويخضع للاختبار والتطبيق ويؤدي إلى نتائج عقود إلى الفضيلة، فالمسلم لا يتلقى المعرفة عن مصدر مجهول يتصف بالسِّرية، أو عن طريق كشف إشراقي ذاتي تأملي، ولا يبحث عن معرفة مستحيلة، ولا يسلك منهجاً مغلوطا، ولا يسرق المعرفة من السماء. ويبدأ القسم بفصل عن العلوم المنهجية، منوهاً بما يسمى (العلوم الشرعية)، التي تشتمل على علوم القرآن والحديث واللغة والفقه. ويتخصص هذا الفصل بالحديث التفصيلي عن علوم اللغة التي تشتمل على الأدب والنحو والصرف، وعلم المعاجم، وأهمية هذه العلوم المنهجية بوصفها مفاتيح لعلوم الشريعة الأخرى.

يلي ذلك فصلٌ كاملٌ لكلٍ من علوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلم الفقه ويسميه القانون، وعلم الكلام، والتصوف، والفلسفة، ونظام الطبيعة وما يتضمنه من علوم الكيمياء والفيزياء والجغرافيا والفلك والطب والرياضيات. ولكل علم من هذه العلوم نشأته وتطوره، وأصوله وفروعه، وطرقه ومناهجه، وأعلامه ومدوناته. وقد جال المؤلفان في تفاصيل المسائل في كل علم منها.

ويخصص المؤلفان الفصول الخمسة الأخيرة للطرق المختلفة من التعبير في الحضارة الإسلامية، بدءاً من التعبير بالفنون الأدبية التي امتازت بالرفعة في الشكل والمحتوى والأثر، وكان للقرآن الكريم أثره البالغ في تطور فنون الأدب نثراً وشعراً، مثلما كان له أثره في الثقافة والآداب التي طورتها الشعوب والأقوام التي عاشت في المجتمع الإسلامي بما في ذلك غير المسلمين من اليهود والنصارى. وامتد ذلك الأثر ليتجاوز اللغة العربية إلى لغات الشعوب الإسلامية الأخرى.

أما التعبير بفنون الخط فقد احتل موضوعه الفصل العشرين، ويعود المؤلفان إلى التأكيد على أنَّ من تأثير القرآن الكريم على الحضارة الإسلامية أن جعل من الخط أهم شكل فني فيها على امتداد الزمان والمكان. وفي هذا السياق يتحدث المؤلفان عن تطور الكتابة العربية، وتطور طرق استنساخ القرآن الكريم،

وظهور أنواع الخطوط العربية: الكوفي والنسخي والديواني والتعليق والتفرعات المتعددة لكل منها. ثم استخدام هذه الخطوط في فنون الزخرفة للمباني والأدوات والنسيج وغيرها.

وتخصص الفصل الحادي والعشرون من الكتاب بالحديث عن الزخرفة في الفنون الإسلامية، مع التأكيد على الوظائف الفريدة للزخرفة في هذه الفنون. ذلك أنَّ الزخرفة في الفنِّ الإسلامي ليست كما يحلو للدارسين لها من الغربيين وتلاميذهم المسلمين أن يفسروها، بأنَّها شيء يضاف بشكل سطحي إلى العمل الفني بعد اكتماله؛ لتجميله أو وسيلة إشباع شهوات شعب يبحث عن اللذة، أو أنَّها وسيلة لملء فضاء وتجنب الفراغ، فعلى العكس من ذلك نجد التصاميم الزخرفية في كل منطقة من مناطق العالم الإسلامي، وفي كل عصر من عصور التاريخ الإسلامي تؤدي أربع وظائف هي:

- التذكير بالتوحيد؛ من خلال تقديمها أنساقاً لا متناهية ترفع الشيء من مجال الانتفاع الصرف، وتجعل منه تعبيراً عن النظام الفكري في الإسلام.
- تغيير مظهر المواد؛ بالطلاء أو التلبيس، وبإخفاء الصفات الكامنة في المواد، وعدم الاكتراث بغنى المادة؛ لأن العمل الفني الإسلامي يستمد خصوصيته وامتيازه من أثر تلك المواد لا من قيمتها الداخلية.
- تغيير مظهر البني لتحويل الاهتمام بعيداً عن العناصر والخصائص المبتذلة، وتوجيهه إلى منزلة أسمى من التعبير والمعنى.
- التجميل، وهي وظيفة تشترك فيها الزخرفة الإسلامية مع التقاليد الفنية في الحضارات الأخرى، لكن تناظر الأنساق وألوانها المفرحة، وأشكالها الرشيقة المتنوعة كانت دائماً موضع إعجاب الناظرين إليها.

ثم يتوسع الفصل كثيراً في الحديث عن التنوع في الفنون الزخرفية الإسلامية، وأساليبها وموادها عبر مناطق العالم الإسلامي وصور التأثر والتأثير البيئات

المختلفة، وتحليل الوحدات الأساسية في الأشكال الزخرفية الهندسية والنباتية والحيوانية والمعمارية وغيرها.

ويأتي بعد فصل الزخرفة فصل آخر عمّا يسميه المؤلفان فنون المكان. ويرفض المؤلفان تحديد دلالة فنون المكان بأنها تقصر على فنون العمارة، أو أنها تشمل كل الفنون المنظورة. وبدلاً من ذلك يعرض المؤلفان لأربعة أصناف من فنون المكان: الأول هو الذي يعرض الأبعاد الأفقية والرأسية في المكان مع الاستفادة من الطبيعة التشكيلية في الحجم، كما في النوافير والأعمدة التذكارية والأبراج والأقواس والجسور وقنوات المياه، ويكون النظر إليها من الخارج. أما الصنف الثاني من فنون المكان في تلك الإبداعات الفنية التي تضيف مكاناً داخلياً وكنفاً إلى الأبعاد الأفقية والرأسية، وتعطي انطباعاً بالعمق والحجم والكتلة، وهي ما يطلق عليه فنون العمارة. أما الصنف الثالث فيسميه المؤلفان هندسة المناظر الطبيعية الذي يشتمل على الإبداعات الجمالية في أعمال البستنة وهندسة الرّي والمياه. وثمة صنف رابع يختص بالعلاقة بين البناء وما يجاوره من أبنية، والمساحات المكشوفة من حولها، والمجمع السكني أو القرية أو الحي من المدينة، وهو ما يمكن تسميته بفنون تخطيط المدينة والريف. ويتوسع المؤلفان في تفاصيل وخصائص هذه الأصناف من فنون المكان، والتمثيل عليها وتحليل تكويناتها الفنية.

وآخر فصول الكتاب هو فصل عن التعبير بالصوت أو هندسة الصوت في الفنون الإسلامية. وهو أكبر فصول الكتاب؛ إذ يبلغ عدد صفحاته ٥٤ صفحة، وهو ضعف متوسط عدد صفحات فصول الكتاب. ويتضح من المراجع التي يحيل إليها الفصل كثرة الإحالات إلى كتابات الدكتوره لوس لمياء الفاروقي وبحوثها المنشورة في موضوع الفنون الصوتية الإسلامية، وهو موضوع اختصاصها العلمي، وخبرتها البحثية والتدريسية. لكن ذلك لا يعنى أن هذا الفصل هو إسهامها الوحيد في الكتاب؛ إذ نستطيع تلمُّس العمل المشترك للمؤلفين في

جمعهما لعناصر المادة وتوثيقها وإغنائها بالصور والرسومات والمخططات التوضيحية، ويلاحظ أن كثيراً من الصور قد التقطتها الدكتوره لوس الفاروقي بنفسها، في أماكن كثيرة تشمل مصر، وتونس، والمغرب، والكويت، ولبنان، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، وعُمان، والباكستان، وأفغانستان، وتركيا، وإسبانيا، وإيران، والهند، وماليزيا، وبروناي، وأوزباكستان، وغيرها.

وكما هو الحال في الفصول السابقة من الكتاب، تعرّض هذا الفصل لقضية الأحكام الشرعية التي تضبط هندسة الصوت، وأجناس الفنون الصوتية، وسياقات الأداء الصوتي، والمؤدين في الأجناس الصوتية المختلفة، ودور الجمهور المتلقي. وشملت الفنون الصوتية أشكال الموسيقى وأدواتها وأسماء الموسيقيين، والمغنين الذين اشتهروا في العالم الإسلامي، ونالت فنون تلاوة القرآن والأذان والنشيد والحداء اهتماماً مناسباً. ودخل الفصل في عدد من التفاصيل التي تهم المتخصصين أكثر من غيرهم، مثل الكتابة الموسيقية والمقام، والخصائص الأساسية لفنون الصوت.

وقد يكون هذا الفصل على وجه التحديد فريداً في موضوعه، وطريقة عرضه، لا سيما عندما تأتي في سياق كتاب مرجعي مثل "أطلس الحضارة الإسلامية"، لتعطي للموضوع شيئاً من حقه، مما لا نجده في معظم الكتب المرجعية الأخرى، ولا حتى في الكتب المتخصصة.

وقد لخص الفصل إحدى النتائج الأساسية بخصوص هندسة الصوت بالتأكيد على أن "الفنون الصوتية في الثقافة الإسلامية لم تكن محض تجميع لأساليب إقليمية مستعارة من شعوب شتى وضعت بجوار بعضها لتؤلف موسيقى الشعوب الإسلامية." بل إنها تجليات لعلاقات متكاملة مع الدين الإسلامي والتوحيد والقرآن وتلاوته المرتلة... فمع مجيء الإسلام اجتمعت في بيئته "حوافز النظام الفكري الجديد وما بعثته من حماسة الالتزام، " مما نتج عنه "ازدهار في فنون الصوت ما تزال آثاره واضحة في كل أرجاء العالم الإسلامي المعاصر، وقد

كان دين الإسلام عاملاً حاسماً في هذا الازدهار، فالتوحيد وصوره في القرآن الكريم لم يقتصر على التأثير في العديد من الجوانب الاجتماعية من الموقف والاستعمال الذي يتعلق بالفنون الصوتية، بل صاغ طبقات الصوت، ومددها، وترابطاتها، لكي تجسِّد الخصائص الست الأساس في الفنون الإسلامية."[1] وهذه الخصائص هي: التجريد، وبنية المقام، والترابطات المتتابعة، والتكرار، والحركية والتعقيد. وهي الخصائص نفسها التي وجدناها في سائر تجليات الحضارة الإسلامية.

خاتمة:

لعلَّ مما يفيد أن نختم به الحديث عن هذا الكتاب إشارة إلى شيء مما كتبته دار مكميلان في لندن ونيويورك التي نشرت الطبعة الإنجليزية من الكتاب على غلافه، فذكرت أن هذا الأطلس هو كتاب فذّ؛ إذ يقدّم رؤية العالَم الإسلامية بما تحتويه من عقائد ومؤسسات، ويكشف عن الجذور التي امتد الإسلام فيها إلى الحضارات الأخرى. وفضلاً عن أنَّ الأطلس هو مقدمة شاملة عن التجربة الإسلامية في التاريخ والعالَم المعاصر، فإنَّه تفسير مرجعي عميق للإسلام، موجّه إلى أتباع الأديان جميعاً، بصورة يصدق عليها القول: الإسلام يتحدث عن نفسه. ولا يقتصر الكتاب على كونه تأريخاً للأحداث التي أسهم فيها الإسلام في مساحة واحدة من الأرض، فإنه عرض شيّق لما يصرّ المؤلفان على تسميته "جوهر الحضارة الإسلامية" وتمثلات هذه الجوهر في تراث المسلمين في الفنون والعلوم والقانون السياسة والفلسفة. إنَّ قيمة الكتاب تتمثل فيما يحتويه من تفاصيل عن موضوعاته، ووضوح في أسلوبه، وتكامل بين ما كتب في الموضوعات في القديم والحديث، وعرض للإسلام من الداخل باتجاه الخارج، وتصحيح لصورة الإسلام وحضارته التي بالغ الغربيون في تشويهها.

---

(١) المرجع السابق، ص٦٦٣.

نحو علم مسيحيات إسلامي

قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية"[١]

عامر عدنان الحافي[٢]

مقدمة:

يعدّ إسماعيل راجي الفاروقي أحد أهم المفكرين المسلمين، الذين درسوا الفكر الديني المسيحي دراسة عميقة، مستوعبة لنصوصه الدينية، والمؤثرات التاريخية التي رافقت تبلوره، بعيداً عن الدراسات الجدلية التي تعيد إنتاج أجواء الثقافة (القروسطية) الصراعية التي صاحبت حروب الفرنجة. وبعيداً عن الأحكام المسبقة والنزعة الإقصائية التي تغلب على أكثر الكتابات الإسلامية جاء كتاب "الأخلاق المسيحية"؛ ليؤكد أن الفكر الإسلامي لا يزال قادراً على الولوج في أغوار الآخر الديني، ومنظوماته الفكرية.

لا يتردد الباحث المتخصص في مجال الأديان، عند قراءته لكتاب "الأخلاق المسيحية"، في وصف هذا الجهد العلمي بأنه الكتاب الإسلامي الأكثر عمقاً وموضوعية في دراسة الفكر الديني المسيحي. فقد قام الفاروقي في دراسته المتعمقة للأخلاق المسيحية بإعادة تركيب التصور العقدي للمسيحية، ولم يقصر دراسته للأخلاق المسيحية على الجانب العملي للأخلاق. كما استوعب الفاروقي، في دراسته للمسيحية، المناهج الغربية وأدواتها التحليلية، ورجع إلى

(1) Al–Fauqi, Isma'il, Raji. *Christian Ethics: A Historical and Symbolic Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal Canada: McGill University Press, 1967.

(٢) دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة الزيتونة. أستاذ الأديان المشارك في جامعة آل البيت/ الأردن، المستشار الأكاديمي للمعهد الملكي للدراسات الدينية. البريد الإلكتروني: alhafy30@yahoo.com.

آراء المفكرين المسيحيين أمثال: أوغسطين Augustine، وبارث Barth، ورينهولد نيبوهر Reinhold Neibuhr. وإلى جانب هؤلاء أفاد الفاروقي من الدراسات الغربية النقدية المعارضة للنظرة المسيحية التقليدية للمسيح، كما هو الحال مع دود C. H. Dodd.

وإلى جانب التعريف بأهمية كتاب "الأخلاق المسيحية" تسعى هذه الورقة إلى التعرف إلى المقدمات المنهجية التي أقام عليها الفاروقي نقده للأخلاق المسيحية والتصورات العقدية المتصلة بها، وإلى أي مدى كان الفاروقي موفقاً في إعادة بناء التصورات المسيحية؟ وما هي وجهة النظر المسيحية حيال ما قدّمه الفاروقي في كتابه من نقد عميق للمسيحية؟

أولاً: محتويات الكتاب

يُعدُّ كتاب "الأخلاق المسيحية" دراسةً إسلامية معاصرة ومتخصصة في الأخلاق المسيحية، اتسمت بالعمق، والتوثيق، والتمكّن من تقنيات البحث العلمي التي يستعملها الغربيون في دراساتهم. واتّسم الكتاب كذلك بالمعرفة العميقة للنصوص المسيحية المقدسة. وقد قدّم هذا الكتاب دراسة نقدية عميقة للتصورات الأخلاقية المسيحية، وامتدّ نقده ليطال بعض الأصول العقدية للمسيحية، مثل عقيدة الخطيئة الأصلية. وسعى الفاروقي إلى إثبات حدوث تغيير في تلك التصورات، أدّى بها إلى الانحراف عن تعاليم المسيح ﷺ. إلا أنَّ عمق النقد وشدته الذي نجده في الكتاب كان متصلاً دوماً بقناعة الكاتب، والتزامه بقيم الحوار العلمي مع أتباع الديانة المسيحية، ولا ننسى أن الكتاب قد أعدّه المؤلف بناءً على طلب من مؤسسة مسيحية استشراقية وفي معقل من معاقل التعليم المسيحي الغربي.

اشتمل الكتاب، على مقدمة وقسمين؛ تناولت المقدمة المحاور الآتية: خطاب إلى المجتمع الديني العالمي، العصر بوصفه انفصالاً دينياً ثقافياً، وراء العصر: الحاجة إلى مبادئ شاملة، وتحت هذا العنوان الأخير عالج المواضيع

الآتية: المبادئ النظرية، الحاجة إلى التقويم، تاريخ الأديان، ما وراء الدين، الوجود المثالي والوجود الفعلي، الصلة بين الوجودين، الوجود الفعلي خيّر، الوجود الفعلي طيّع، الحوار الإسلامي المسيحي، جوانب النقص في علم المسيحية المقارن، بيشوب ستيفن Bishop Stephen، هندريك كرايمر Hendrik Kramer، ألبرت شويتزر Albert Schweitzer.

جاء القسم الأول تحت عنوان: "ما هي أخلاق المسيح؟" واشتمل على خمسة فصول؛ جاء الفصل الأول تحت عنوان "الخلفية اليهودية" وتناول فيه الأخلاق اليهودية، طبيعة العنصرية العبرانية، النص العبري بوصفه تدويناً للعنصرية العبرانية، الوضع الأخلاقي السياسي في زمن المسيح، عبادة القانون. وجاء الفصل الثاني تحت عنوان "الاختراق الأخلاقي للمسيح"، وتناول فيه ردة الفعل للأخلاق اليهودية، أخلاق القصد (النية)، التخلص النهائي من الشريعة، محتوى التحول الذاتي، أولية الأمر الأول. وأما الفصل الثالث فقد جاء تحت عنوان "الأخلاق الجديدة"، وتناول فيه المؤلف القيم القديمة والجديدة، في المجالات السياسية، والاجتماعية، والأسرية، والشخصية، والكونية، وختم الفصل الثالث بالحديث عن أخلاق المسيح والشريعة المسيحية. وجاء الفصل الرابع تحت عنوان: "الصوفية الموازية"، وتناول فيه: التوازي، وتفسيره.

القسم الثاني من الكتاب جاء تحت عنوان: إعادة التقويم المسيحي، في ثلاثة فصول؛ الفصل الأول "من هو الإنسان؟ صورة الإنسان"، وتناوله في المراحل الآتية: في المسيحية الهلينية، ومسيحية ما قبل الإصلاح، والمسيحية الإصلاحية، والمسيحية المعاصرة. وفي الفصل الثاني تناول موضوع: "ما الذي يجب أن يكون عليه الإنسان؟ الخطيئة والخلاص." وتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية: الإنسان مخلوق ساقط: "الإثْمِيَّة"، الخلفية اليهودية، إعادة التقويم المسيحي لفكرة السقوط اليهودية، السقوط، الخطيئة في الإنجيل، الخطيئة في تعاليم بولس، الخطيئة عند الآباء، الخطيئة قبل أغسطين، أغسطين: أنموذج

الإثْمية، الخطيئة عند الإصلاحيين، الإثْمية والفكر المسيحي المعاصر، الإنسان والمصالحة (الخلاصية)، المسيحية دين الفداء، طبيعة الإنقاذ الخلاصي.

الفصل الثالث وعنوانه: "ما الذي يجب أن يكون عليه الإنسان، الكنيسة والمجتمع؟" وتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية: المجتمعية والفردانية، المسيحانية والمجتمع، وتناول هذا الموضوع في اللاهوت التقليدي، ثم في اللاهوت المعاصر من خلال وليام تمبل William Temple، وكارل بارث Karl Barth، وفي لاهوت المستقبل من خلال: نقص الأسس الاجتماعية والانقسام، ضمير الإنسان الغربي، التقويم المجتمعي، مجتمعية رينهولد نيبوهر reinhold Niebuhar.

١- ما هي أخلاق المسيح؟

تناول الفاروقي في الفصل الأول من القسم الأول من الكتاب موضوع الأخلاق اليهودية، قبل الحديث عن أخلاق المسيح، وقد اشتمل حديث الفاروقي عن طبيعة العنصرية اليهودية، واستدل بالنصوص العبرية المقدسة توثيقاً لتلك العنصرية، ثم تناول الأوضاع الأخلاقية التي كانت سائدة في زمن المسيح، فالمسيح قد وُلد بين اليهود، وتأثر بأخلاقهم وظروفهم، وقد بدأ دعوته من المجتمع اليهودي.

رأى اليهود في المسيح بدايةً لحركة تهدف إلى إحداث تغيير جذري في روحهم، ونظامهم، وأخلاقهم؛ ومن هنا قرروا وضع حد لحياة المسيح من أجل الحفاظ على تلك الروح وذلك النظام. ولمعرفة أية أخلاق كانت وراء تلك المعارضة اليهودية للأخلاق التي نادى بها المسيح، رجع الفاروقي إلى المراحل التاريخية الأساسية التي شكّلت الروح والأخلاق اليهودية، فعاد إلى مرحلة الخروج من مصر للتعرف على التكوين الداخلي للأخلاق اليهودية.[1]

---

(1) Al–Fauqi, Isma'il, Raji. *Christian Ethics: A Historical and Symbolic Analysis of Its Dominant Ideas,* Montreal Canada: McGill University Press, 1967.

وقد أثبت الفاروقي، بعد عملية الاستقراء، أنَّ الأخلاق اليهودية قد تأثرت بالقيم والأخلاق التي كان عليها الناس في الإمبراطوريات القديمة، ولاحظ أن سقوط الدولة لا يعني سقوط جملة القيم، والأخلاق، والمعايير التي يؤمن بها مواطنو تلك الدول، فالشعوب القديمة قدّمت قيمة الحياة الإنسانية على شكل الحُكم السياسي للدولة.[1] وخلافاً للشعوب القديمة (الأكاديين، والعموريين، والمصريين، والآشوريين...) اعتمد اليهود وحدهم كلتا القيمتين (الحياة الإنسانية، والنظام السياسي)، وجعلوا الأولى منهما مجرد وظيفة للأخرى، فبالنسبة لهم فإن الحياة الإنسانية لها قيمة طالما كانت تحمل أفكارهم السياسية الخاصة.[2] فالعِرْق لم يكن في يوم من الأيام فكرة كيميائية أو بيولوجية فحسب، بل كان دوماً ينطوي على عنصر غير مادي يرتبط بالعلاقة السياسية،[3] ولذلك فإنَّ تاريخ اليهود إلى اليوم هو قصة لتلك العنصرية المنطوية على كثير من الغموض والإبهام، فنصوصهم الدينية المقدسة هي لهم وحدهم دون غيرهم، كتبها لهم أسلافهم، وهم فقط من يفهمون تلك الكتابات.[4]

ينطلق الفاروقي من مقدمة أساسية في سياق تعرضه للعنصرية اليهودية، وهي أن ثورة المسيح لن تكتمل دون أن نفهم أنها جاءت ضد الأخلاق العنصرية اليهودية.[5] وفي هذا السياق يتعرض المؤلف لمكونات تلك الأخلاق العنصرية من خلال مفهوم العنصرية غير المعللة، وهنا يطرح المؤلف سؤالاً يؤكد من خلاله مضمون تلك العنصرية. لماذا اختار الله إبراهيم والعبرانيين؟

---

(1) Ibid., pp. 50–52.

(2) Ibid., p. 52.

(3) Ibid., p. 52.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 59.

ويجيب اليهود العنصريون عن السؤال السابق؛ "لأن اليهود هم اليهود." وينتقد الفاروقي من يؤيد هذه الإجابة العنصرية من المسيحيين الغربيين ويقول: "لسوء الحظ أن أتباع المسيح في القرن العشرين قد استخفوا بمغزى هذه الثورة التي جاء بها المسيح."[1]

٢- الاختراق الأخلاقي للمسيح

تحدث المؤلف في الفصل الثاني من القسم الأول عن الاختراق الأخلاقي للمسيح، وبدأ بالتأكيد على أن الأخلاق التي جاء بها المسيح هي ردٌّ على الأخلاق اليهودية العنصرية؛ فالمسيح كان مهتماً بالإنسانية أوّلاً وأخيراً، وكان مهتماً باليهود بقدر ما هم جزء من تلك الإنسانية.[2] ومن أجل بلوغ تلك الإنسانية، رأى المسيح أن استبعاد الشريعة اليهودية للإنسانية يشير إلى فشل تلك الشريعة في إدراك القيم الجديدة للأخلاق العليا. وفي هذا السياق فقد حدد الفاروقي ثلاث سمات للأخلاق الإنسانية للمسيح:

- أن أخلاق المسيح ترتكز حول الذات الخاصة وشخصية الفرد.
- أنها تحقق القيم السامية.
- أنها تحقق الإنسانية الشاملة (ذات نطاق إنساني).[3]

وهذه السمات الأخلاقية الإنسانية تخالف الأخلاق اليهودية التي تتمحور حول اليهود فقط دون غيرهم.

شهدت فلسطين صعود الإمبراطورية اليونانية وانهيارها. وشهدت قبل ذلك تعاقب الإمبراطوريتين البابلية والفارسية، وفي خضم ذلك كانت الأخلاق التوحيدية الإبراهيمية قد نسيت تماماً، ولم يكن أحد يرى ضرورة الأخلاق

(1) Ibid., p. 50.

(2) Ibid., p. 77.

(3) Ibid., p. 77.

والحياة الروحية للإنسان.[1] وفي مقابل شريعة التوراة التي تسعى إلى ارتكاب الجرائم، لتحقيق الازدهار، والوحدة والهوية، لفت المسيح الانتباه إلى قانون آخر أعمق غوراً وأكثر أهمية، وهو القانون الأخلاقي.[2] ولأنه قانون "أخلاقي" فليس من طبيعته أن يُصبح تشريعاً، فطبيعته تخالف جميع المظاهر الخارجية، لأن موضوعه هو النفس، الوجود الداخلي للإنساني، الذي لا يصل إليه إلا الإنسان (الضمير الذاتي الأخلاقي)،[3] وعلى هذا الأساس انحصر قانون المسيح داخل نطاق النفس الداخلية. فالنفس هي ساحة الصراع لجميع القيم الأخلاقية العليا، ومن أجل ذلك يجب أن يكون أول ما يؤخذ بالاعتبار هو القضايا الأخلاقية، ومن خلال هذه المنطقة الضيقة، أوجد قانون المسيح كل ما يلزم لصياغة الفهم الكامل، فما هو غير موجود في التشريع هو كامن في عمق النفس البشرية.[4]

وتحقق الأخلاق رُقيَّها الجديد والعظيم عندما تغيّر تركيزها من (الإرادة الجماعية)، بالنجاة إلى (الإرادة الشخصية)، من خلال التغلب على النفس وبذلها، وجعلها إرادة شخصية للحب.[5] أما القانون اليهودي، فقد اتجه إلى الاهتمام بالمجتمع اليهودي (إسرائيل) من أجل تحقيق أهدافه، وقد جعل هذا القانون (إسرائيل) فوق الجنس البشري كله، وكرّس فكرة الانفصال، وجعلها شرطاً للحفاظ على الهوية المختلفة عن (الغوييم). فالشريعة اليهودية جاءت للحفاظ على النقاء العِرْقي والانفصال، وأما القانون الجديد للمسيح، فقد عدّ ذلك تعصباً ولا معنى له، وانفصالاً يستحق الإدانة الصارمة؛[6] إذ رأى المسيح

(1) Ibid., p. 74.

(2) Ibid., p. 76.

(3) Ibid., p. 76.

(4) Ibid., p. 77.

(5) Ibid., p. 77.

(6) Ibid., p. 77.

أن كل إنسان هو شخصية تحظى بالكرامة الكاملة للخلق، وهذا مناقض تماماً للانفصالية اليهودية والانتقائية العنصرية.[1] وقد أعلن المسيح الأخوة العالمية للإنسان، وأخذت هذه العالمية اتجاهها من البحث العميق لمعنى الشريعة، وتأكيد النظرة الداخلية للأخلاق.

كان المسيح مراقباً متحمساً ودارساً مهتماً بمنظومة الأفكار المحيطة به،[2] وكان معتاداً على النصوص اليهودية المقدسة، وجميع الجوانب الأخلاقية والروحية للشعب اليهودي. وقد تجاوز المسيح ذلك، ليكتشف أين وقع الضلال والابتعاد عن الأخلاق الصحيحة، التي تأخذ بعين الاعتبار الوعي الأخلاقي للإنسان،[3] وكانت الأخلاق اليهودية هي النسيج الذي مرّ من خلاله الوحي الذي جاء به المسيح في القضايا الأخلاقية. وبذلك تُصبح أخلاق المسيح بناءً للأخلاق السماوية المنازعة للأخلاق اليهودية. ولا يعني هذا أنَّ أخلاق المسيح لم يكن لها شأن بالمنظومات الأخلاقية الأخرى للشعوب، وإنما يعني أنَّ الأخلاق التي جاء بها المسيح هي بمثابة ردٍّ على المشكلات الأخلاقية اليهودية التي تمثل الأخلاق السائدة في ذلك العصر.[4]

إنَّ الأخلاق التي جاء بها المسيح تختلف عن الشريعة اليهودية؛ إذ تقوم على أسس جديدة تماماً، غايتها الإنسانية العالمية، كما هو الحال مع الأخلاق السامية، وهذا نقيض المثال الذي تتضمنه الشريعة اليهودية، الذي يقوم على الرباط الاجتماعي، وهي في الأساس أخلاق تقوم على النتائج، وأية أخلاق تقوم على النتائج المادية (النفعية) لا تستحق أن تكون أخلاقاً على الإطلاق.[5] فالمسيح

(1) Ibid., p. 77–78.

(2) Ibid., p. 74.

(3) Ibid., p. 75.

(4) Ibid., p. 75.

(5) Ibid., p. 78.

رأى أنَّ المكانة العليا ليست للتأثير المادي للفعل، وإنما للمقصد الأخلاقي للفاعل، فالنية هي نقطة الارتكاز للأخلاق، والنية هي التي تعطي للفعل سمته الأخلاقية،[1] والسمة الأخلاقية للفعل تكمن في فعل الإرادة التي أرادته، والقيمة النفعية للنتيجة لا تمس نوعية الفعل التي تبقى مسألة نية وإرادة.[2] لقد جاءت الأخلاق التي حققها المسيح ثورةً جعلت الإرادة منبع جميع التصرفات، فإذا كانت الإرادة حسنة قوية، مهتدية، سيكون عملها كذلك، "من ثمارهم تعرفونهم. هل يجنون من الشوك عنباً أو من الحسك تيناً." (متّى ٧:١٦)[3]

٣- التخلُّص النهائي من الشريعة

تحت هذا العنوان "التخلص النهائي من الشريعة"[4] عالج الفاروقي مقولة القديس أوغسطين: "أحببِ اللهَ وافعلْ ما تشاء". وهنا يشير الفاروقي إلى أن هناك تحولاً جوهرياً قد وقع، وهذا التحول يقوم على أساس أنَّ النفس إذا بلغت الكمال، وحصل التغيّر الجذري، فإنَّه يمكن أن يوثق بها لعمل ما تريد، فإنّها لا يمكن أن تطلب الشّر وتفعله، وهذه الوضعية تعطي الإنسان أوسع أفق لحرية الحركة، ومن أجل هذا السبب لم يفصِّل المسيح قانوناً، وبقدر ما يفعل أتباعه ذلك فإنهم يخالفون روحه.[5]

والموضوع الأهم في نظر المسيح هو تحويل النفس الإنسانية جذرياً؛ أي مضمون التحول الذاتي؛ إذ ينتقد الفاروقي القول بأن جوهر المسيحية موجود في القاعدة الذهبية "فكل ما تريدون أن يعاملكم الناس به فعاملوهم أنتم به أيضاً"

---

(1) Ibid., p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

(3) Ibid., p. 79. see also:
- الكتاب المقدس العهدين القديم والجديد القاهرة: دار الكتاب المقدس، ط٣، ٢٠١٢م.

(4) Al-Fauqi, Isma'il, Raji. *Christian Ethics*, op. cit. 1967, p. 80.

(5) Ibid., p. 81.

(إنجيل متّى: ٧:١٢) ولا يرى في هذه المقولة مضموناً دينياً.[1] وعلى قدر ما تكون المثُل عموماً حقيقية، فإن القيم عموماً تكون حقيقية، وهذا ليس من وجهة نظر أخلاقية، وإنما من وجهة نظر كونية.[2]

والأخلاق هي الأكثر شمولاً، والأصل الأهم، فهي السُّلطة الأخيرة للصواب والخطأ، والحق والباطل، فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي.[3] ومحبة الله التي أمر المسيح بها ليست أمراً أخلاقياً فحسب، وإنما هو واجب ديني، من حيث إنه شامل وأساسي، ولأنه يؤكد أن الله وحده هو الحقيقة الأولى والأخيرة، الجديرة بأن تكون محلاً لمحبة الإنسان وخضوعه.[4]

وأكد المسيح أن الله هو ذاته "الحقيقة"، وأن طبيعة هذه الحقيقة، هي حقيقة آمرة. وعندما تدخل الحقيقة الإلهية وعينا (ضميرنا)، فإنها تفعل ذلك بوصفها حقيقةً آمرة؛ لأن "الإله الذي لا يأمر ليس إلهاً."[5] تماماً كما أن الخير الذي لا يمكن له أن يكون حقيقياً لن يكون خيراً على الإطلاق.[6] وما يأمر به الله ليس كفعل أي واحد خيِّر، وليس كفعل الخير على وجه العموم. فالله لم يأمر من خلال المسيح أن نفعل على وجه الإطلاق، وإنما أن نجعل أنفسنا في علاقة محددة معه عزّ وجل.

هذه الوضعية تشير إلى نقل الإنسان من حالة عبادة الآلهة الأخرى من قبل إسرائيل (الدولة والشعب) إلى عبادة الله وحده الذي يأمر ويقرر.[7] إنَّ هذا

(1) Ibid., p. 83.

(2) Ibid., p. 84.

(3) Ibid., p. 84.

(4) Ibid., p. 84.

(5) Ibid., p. 84.

(6) Ibid., p. 84.

(7) Ibid., p. 84.

التحول الجذري للنفس هو بالتأكيد حدث ديني على اعتبار شموليته، يتمثل تأثيره على النفس في إعادة توجيه الوجود الروحي للإنسان إلى الحقيقة الإلهية. وهذا التوجيه الجديد يتخلل الأخلاق والإرادة، ويؤثر في جميع سلوك الإنسان وحياته. وعلى ذلك، فالتحوُّل في المسألة هو ظاهرة دينية واضحة.(١) وأبعاد إعادة التوجيه للحياة هي مسألة أخلاقية، ولكنها ليست أسساً لجعل تلك الحياة مرغوبة، وإنما تكمن تلك الأسس في أسبقية المستوى الميتافيزيقي على المستوى الأخلاقي، وأسبقية علم القيم Axiology على علم الأخلاق Deontology.(٢) ومن جهة ثانية فإن ذلك التحوّل لا ينشأ عن التفكير السليم، أو الاعتقاد الأعمى، وإن كان يتحرك ضمن الأسباب، وإنما يتخذ ذلك التحول مكانته بوصفه حقيقةً أولى وأخيرة. فالناس جميعاً يتحركون بإرادة الله على المستوى الطبيعي، ولكن قلة منهم من يقبلون فعله؛ ليصبح قراراً لهم.(٣) وإعادة التوجُّه عند المسيح هي نظرة لا يمكن لها أن توجد على المستوى التجريدي، وإنما من خلال "قرار" والأفعال هي التي تجعلها تتحقق.(٤) هذا التوجُّه الجديد من شأنه أن يغيِّر جذرياً ما يجب أن تقوم به النفس، ويفتح النفس على تقرير القضايا من خلال مصدر واحد فقط، وهو الله.(٥)

وهذا الموقف ليس موقفاً سلبياً مذعناً، ولكنه دعوة ديناميكية من الله للانتشار والتوسُّع، وهو يتمثل من خلال عبادة الله طاعته ومحبته.(٦) وإن العبادة هي تركيز لقدرات الإنسان على الله إلى حد أنها تقرر وعي الإنسان وإرادته، وعبادة الله لا تكون جديرة بهذا الاسم، إذا لم تتطلب هكذا قرارات من الله تجاه إرادة الإنسان.

(1) Ibid., p. 84.

(2) Ibid., p. 85.

(3) Ibid., p. 85.

(4) Ibid., p. 85.

(5) Ibid., p. 85.

(6) Ibid., p. 85.

وما يُسمى التأمُّل (النقي) لله لا يختلف عن ما يسمى بالقرارات الجمالية (النقية) للعمل الفني، فكلاهما لا معنى له إذا لم تفتح الروحُ التأمُّلية نفسَها لاستقبال القرارات واتخاذها من موضوع التأمل.(١)

لذلك فالتحوّل الذاتي الذي دعا إليه المسيح، هو تحوّل ديني وأخلاقي في الوقت ذاته "أن تحب الله من كل قلبك، ومن كل روحك، ومن كل عقلك"، هذه هي الوصية الأولى العظمى، فهي دينية بقدر ما هي إعادة توجّه كامل نحو الله، وأخلاقية بقدر ما تكون إعادة التوجّه متركزة على محبة الله من جميع قلب الإنسان وروحه، وعقله، وهذه هي الطريقة الدينية الأدبية للقول بأن المقرر الروحي لرغبة الإنسان وإرادته وفكره يجب أن يكون الله، لأنه الوحيد الجدير بمثل هذه المكانة، وهذا الدور.

الحب ليس شيئاً آخر غير هذه الدعوة من الله؛ لتقرير الأخلاق والطاعة والاستجابة لقرارات تلك الإرادة؛(٢) إذ إنَّ الله هو مقرر الأخلاق.(٣) فالأوّلية التي أشار إليها المسيح ليست أوّلية منطقية أو ترتيبية، وإنما هي أوّلية قيمية؛ لأن من طبيعة القيم أنها لا تحتاج ثانياً ولا ثالثاً. والنقطة الأساسية للتغيير الذي قام به المسيح وثورته على قانون الأخلاق اليهودية سوف يضيع، إذا تمّ تفسير هذه الأوّلية بوصفها أوّلية منطقية أو ترتيبية، ومن المؤكد أن الشريعة اليهودية لم تنكر هذه النوعية من الأوّلية،(٤) وبذلك تغدو هذه الأوّلية أوّلية قيمية بهدف التأكيد على أن هذه الوصية هي الأساس الكافي لجميع الأديان والأخلاق؛ لأن مضمونها يشتمل على كل ما هو ضروري لإحداث التحوّل النفسي الجذري المطلوب.(٥)

---

(1) Ibid., p. 85.

(2) Ibid., p. 85.

(3) Ibid., p. 85.

(4) Ibid., p. 86.

(5) Ibid., p. 86.

وعلى هذا الأساس يرى الفاروقي أنَّ هذه الأوّلية لا تقبل إضافة وصية ثانية، ولذلك يذهب إلى نقد فهم (متّى) للمسيح عندما قال، بعد أن تحدث عن محبة القريب (أن تحب قريبك كما تحب نفسك): "بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء؛" إذ جاء: "أما الفريسيون فلما سمعوا أنه أبكم الصدوقيين اجتمعوا معاً، وسأله واحد منهم وهو ناموسيّ؛ ليجربه قائلاً: يا معلم، أية وصية هي العظمى في الناموس؟ فقال له يسوع تحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى، والثانية مثلها تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء." (متّى ٢٢: ٣٤-٤٠) إنّ الوصية الثانية غير ضرورية لأنها متضمنة في الوصية الأولى، والمتطلب ليس منطقياً وإنما مادياً،[1] ولا يوجد سبب -حسب الفاروقي- لإفراد هذه الوصية (محبة القريب) من بين جميع المتطلبات المادية الأخرى، فالأمر بالتوبة وتطهير الإنسان لنفسه على سبيل المثال مقدمة على محبة الإنسان لقريبه.[2]

إن تعليق (متّى) بأن كل الشريعة والأنبياء جاءت من أجل هاتين الوصيتين يؤكد أنه تحدث عن الوصية الثانية بوصفها وصية ثانية، وقد أشار بول رامسي Paul Ramsay إلى أن تفسير متّى (بعيد عن نظرة المسيح)، وذلك لاختلافه عن مرقص، ولوقا في هذا الموضوع، ولِما عُرف عنه من علاقة بالشريعة اليهودية.[3] ويمكن أن يكون المقصود بالأوّلية عند المسيح هو الفَرادة، وهنا لن يكون هناك وصية ثانية أخرى على الإطلاق، فمن قيمة الأوّلية أن تستبعد الحاجة إلى الثاني.

وانتقد الفاروقي كلاً من ت. و. ماناسون T. W. Manason وبول. رامسي P. Ramsay؛ لأنهما لم ينظرا إلى الأمام بما فيه الكفاية، من أجل أن يصلوا إلى أن

---

(1) Ibid., p. 86.

(2) Ibid., p. 86.

(3) Ibid., p. 87. See also:

- لوقا (١٠: ٢٧). ومرقس (١٢: ٣٠).

الوصية الثانية جاءت توضيحاً وتعليقاً على الوصية الأولى، وأن النظر إليها على أنها وصية ثانية ناتج من سوء فهم لِما جاء به المسيح من تغيير أخلاقي.[1]

إن الله وحده هو الموضوع الأمثل للحب، الذي ينبغي لحبه أن يشغل (قلب الإنسان، ونفسه، وعقله)، وهذا يعني أنه هو وحده الذي يقرر جميع أعمال الإنسان، فماذا يبقي للجار بعد ذلك من مكانة؟ أليس من التجديف (الكفر) أن يشغل الجار أي مكان مهما كان صغيراً، في القلب أو النفس أو العقل الخاضع تماماً لله؟

وانتقد الفاروقي قول Manson الذي يذهب إلى أن خبرة محبة الله تستتبع معرفة أن ذلك الحب هو للإنسان؛ إذ يرى الناس من خلال عيون الله. وأن يراهم بعيون الله يعني أن يحبهم. ورأى الفاروقي في هذا الرأي خلطاً في الأوامر بين الوصية الأولى والوصية الثانية.[2] وشبّه الفاروقي هذا القول بقولنا: إن الهالكين هم أولاً الناس، وثانياً الإغريق.[3]

وأما من قال بأن الوصية الثانية هي ثانية من حيث القيم، وأنها جاءت من أجل إعطاء الوصية الأولى دفعة نحو الأرض حتى لا تكون دعوة للتصوّف الأفلاطوني، فقد وصف الفاروقي هذا الرأي بأنه "تفسير يرتبط بمفهوم (المسيح الاجتماعي) الأنجلوسكسوني، أكثر منه بالمسيح التاريخي، الذي كان يقف في مركز التاريخ الأكثر عنصرية واحتضاراً."[4]

٤- جدلية الأخلاق الجديدة

ويناقش هذا الفصل الثالث من الكتاب "جدلية الأخلاق الجديدة" ويتعرض فيه للقيم القديمة، وما يقابلها من قيم جديدة دعا إليها المسيح؛ إذ إن المسيح قد جاء بأخلاق جديدة، واجه بها الوعي اليهودي، فالمجتمع اليهودي كان مقوّضاً،

(1) Ibid., p. 87.

(2) Ibid., p. 87–88.

(3) Ibid., p. 87–88.

(4) Ibid., p. 88.

والأخلاق اليهودية متدنية، والعبادة اليهودية متعصبة ومنحرفة... .[1] وفي هذه الظروف كان المجتمع اليهودي ينتظر مخلِّصاً (المسيا) الذي سوف يعيد تأسيس مجد إسرائيل، وينفخ الحياة في روحها، ولم يكن اليهود ينتظرون ثورةً تعيد تأسيس البناء الاجتماعي، وتؤسس واقعاً جديداً تماماً. فالله، الذي يعرفه المسيح، قادر على أن يجعل من الحجارة أبناءً لإبراهيم؛ لأن إرادة الله التي يريدها للناس على الأرض، لا يمكن أن تعتمد على بني إسرائيل، ولا على أي جنس آدمي آخر، وهذا يعني أن المسيح لم يأت لإصلاح أو تطوير المجتمع أو العِرق أو الدولة، وإنما جاء لإحداث تحوّل كامل للإنسانية جمعاء.[2]

لقد أراد المسيح أن يأت بميلاد كامل وجديد للعالم، ولذلك أخبر المسيح اليهود بأنه (لا يرى ملكوت السماء) بينهم.[3] وبهذا رفض المسيح فكرة اختيار اليهود، فبالنسبة له لم يكن أي إنسان أفضل من الآخر حتى يميز نفسه أخلاقياً، فمحبة الله والعمل الصالح، ومعرفة الله، هي العلاقة الوحيدة التي فكّر فيها المسيح، وهي التي تضع الناس جميعاً في علاقة أخلاقية على مستوى واحد مع الله؛ "لأن من يصنع مشيئة الله هو أخي وأختي وأمي." (مرقص ٣: ٣٥)

والله في نظر المسيح ليس إلهاً لليهود وحدهم، أو لإبراهيم أو يعقوب أو إسحق وأبنائه على وجه الحصر، الله هو إله الناس جميعاً، وجميع الناس يقفون أمامه ضمن علاقة واحدة ".. ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله.." (متّى ١٩:١٧)، "وَلاَ تَدْعُوا لَكُمْ أَباً عَلَى الأَرْضِ، لأَنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ." (متّى ٢٣:٩)، فقد رفض المسيح الحصرية اليهودية التي رأى فيها سبباً لإغلاق مملكة السماء في وجه البشرية.[4] وعلى هذا الأساس انتقد المسيح

(1) Ibid., p. 91.

(2) Ibid., p. 91.

(3) Ibid., p. 91.

(4) Ibid., p. 92.

عادة اليهود بتسمية أنفسهم (أبناء الله) ودعوة الله (أباهم)، وأخبرهم بأنه إذا كان هناك أحد جدير بأن يكون أباهم فهو الشيطان، فالمسيح نفى أن يكون لليهود علاقة أبوية مع الله.[1]

وانتقد الفاروقي إظهار (متّى) المسيح معلماً للشرائع اليهودية، كما ترسّخت خلال أجيال من مركزية الذات العرقية "لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ." (متى ٤: ١٧)

"فَمَنْ نَقَضَ إِحْدَى هذِهِ الْوَصَايَا الصُّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ هكَذَا، يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. وَأَمَّا مَنْ عَمِلَ وَعَلَّمَ، فَهذَا يُدْعَى عَظِيماً فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ." (متّى ٤: ١٩) كما جعل متّى رسالة المسيح محصورة في قبائل إسرائيل وخرافها الضالة. وأما لوقا فقد أبدى ميلاً للأمل اليهودي بإعادة عرش داود (لوقا ٢٢: ٣٢-٣٣). وذكّر بنبوءة أن المسيح سوف يأتي ويحرر شعبه (لوقا ١: ٦٨، ٦٩).[2]

لقد حطّم المسيح أسس الأخلاق اليهودية القائمة على (الإقصائية العرقية)، وأخبر المسيحُ اليهودَ بأن عليهم أن يبحثوا عن مملكة الله، وليس عن مملكة إسرائيل. عندما يحدث التحول الذي دعا إليه المسيح، فلن يكون هناك حاجة إلى الشريعة؛ لأنَّ الإنسان في تلك الحالة سوف ينظر إلى إرادة الله في كل ظرف يجد عليه نفسه.[3] ولم يقل المسيح بأن الشريعة كلها باطلة في جوهرها، ولكنه نظر إليها وكأنها قلب، "حتى إنْ لم تكن دائماً قلباً سليماً لرجل مريض."[4]

---

(1) Ibid., p. 92. See also:

- ويؤكد هذا المعنى ما جاء في (يوحنا ٨: ٤٢) "فقال لهم يسوع لو كان الله أباكم لكنتم تحبونني، لأني خرجت من قِبَلِ الله وأتيت لأني لم آت من نفسي بل ذاك أرسلني."

(2) Ibid., p. 93.

(3) Ibid., p. 94.

(4) Ibid., p. 94.

٥- القيم القديمة والقيم الجديدة

تناول الفاروقي في الفصل الثالث من الكتاب موضوع القيم القديمة والقيم الجديدة، وسعى إلى إبراز التباين القيمي في الروايات المسيحية عن المسيح عليه السلام.

وأشار إلى ما روته الأناجيل الثلاثة الإزائية[١] حول موقف المسيح من قضية دفع الضرائب، ويعلّق الفاروقي على التسويغات المختلفة لرد المسيح على من حاول اختباره، ويرى أن جميع هذه الأقوال هي أقوال سطحية، ومتملقة لا تتناسب مع شخصية نبي سماوي مُلهَم من الله، وكان أحد أعظم المعلمين الذين علموا الأخلاق في التاريخ الإنساني.[٢]

لقد جاءت أخلاق المسيح؛ لتكون ثورة على النظرة اليهودية، التي رأت أنَّ المحبة الإنسانية التي دعا إليها المسيح هي خروج عن الدين (كفر)، فمحبة الله بالنسبة لهم هي محبة إسرائيل، وأية محبة إنسانية يجب أن تخضع لشريعة إله إسرائيل.[٣]

مثّلت قضية عمل الخير يوم السبت علامة فارقة بين التعاليم اليهودية وتعاليم المسيح، فيوم السبت هو اليوم الذي يمثل التشريع الأكثر أهمية في الديانة اليهودية، لكونه يمثل العلاقة الخاصة بينهم وبين الله.[٤] وقد جاء في التعاليم الربانية اليهودية أنه "إذا حافظت كل إسرائيل على سبتين (أو سبت واحد) بكل تفاصيله، فإنَّ إسرائيل سوف تتخلص من المنفى على الفور."[٥] و"من يأكل الوجبات الثلاث يوم السبت فسوف ينجو من بلاء أيام المسيح، ومن حساب

---

(١) وهي أناجيل متى ومرقص ولوقا، وسميت كذلك لأنها متشابهة في حديثها عن القصص نفسها حول المسيح.

(2) Al-Fauqi, Isma'il, Raji. *Christian Ethics: Ideas*, Ibid., p. 98.

(3) Ibid., p. 98.

(4) Ibid., p. 98-99. انظر قضية عمل الخير يوم السبت في: (مرقص: 4:3).

(5) Ibid., p. 99.

جهنم، ومن حرب يأجوج ومأجوج."[1] وفي حين كان الفريسيون يدعمون قدسية يوم السبت كان المسيح يدعم قدسية عمل الخير. وهذا الأمر واضح في مخالفة المسيح للتعاليم اليهودية المتعلقة بيوم السبت (لوقا ١٣: ١٦).[2]

لقد سعت اليهودية إلى إخضاع مفهوم الخير لمصلحة بقاء المجتمع، في حين سعى المسيح إلى تحطيم تلك العلاقة بين المجتمع والأخلاق؛ لأنها كانت نقيض كل شيء يسعى إليه، فالخير والقواعد الأخلاقية كانت هي الغاية العظمى بالنسبة إليه، وهي مسألة حاسمة؛ لأنها تتضمن محبة الله للأخلاق.[3]

٦- في مجال الأسرة

سعى الفاروقي إلى إظهار التباين الكبير بين الأخلاق اليهودية (التي انتقد مرجعياتها الدينية)، وأخلاق المسيح، ورجع الفاروقي في حديثه عن الأخلاق في المجال الأسري إلى قصة يعقوب وابنته "دينا" مع الأمير "شكيم ابن حامور" الذي أحب دينا وضاجعها. ويذكر سفر التكوين كيف أن يعقوب قد اشترط على شكيم أن يختتن هو وقومه، وأن يدفع مئة قطعة من الفضة حتى يتمكن من الزواج من ابنته (التكوين ٣٤: ١-٣١)، ثم قام أبناء يعقوب بذبح جميع الذكور، وأخذوا جميع النساء والأطفال والممتلكات (التكوين ٣٤: ٣١). ويخلص الفاروقي إلى أن هذه القصة تُظهر كيفية تحريم الانفصالية العرقية اليهودية؛ أي زواج مختلط، حتى وإن تمت عبرنة (نسبة إلى العبرانيين) مملكة شكيم كلها.[4] كما رأى الفاروقي في هذه القصة تأكيداً على الانفصالية العرقية الحصرية التي صبغت الشخصية العبرية خلال مرحلة الآباء، كما هو الحال في مرحلة وجودهم في مصر، وهذا ما جعلهم يحتفظون بهويتهم طيلة فترة مكوثهم في مصر، وحتى في

(1) Ibid., p. 99.

(2) Ibid., p. 101

(3) Ibid., p. 101

(4) Ibid., p. 102.

مرحلة إقامتهم في فلسطين، فقد ذكرت الأسفار اليهودية زواج داود، وسليمان، وآحاب بغير العبرانيات.[1] وهذا يؤكد أن الزواج المختلط لم يمر دون ملاحظة الأسفار اليهودية وإدانتها له.

وعلى المستوى الشخصي فإن المجالات السياسية والاجتماعية والأسرية تعطي أفقاً واسعاً لمحبة الله؛ لتصبح فاعلة ومحددة لأخلاق الإنسان، ويمثل المستوى الشخصي أعظم مستوى يمكن لهذا الحب أن يؤثر من خلاله.[2] والحب هو دوماً سمة للفعل، ولكنه ليس الفعل نفسه، والحب هو المبدأ الأعلى والحتمي الوحيد، وهو بالضرورة مبدأ الخير والفضيلة.[3]

٧- أخلاق المسيح والشرعية المسيحية

نظر الفاروقي إلى أخلاق المسيح على أنها تأسيس أصيل للتحرر من الشريعة على وجه العموم، وذلك من خلال التحوُّل الكامل للنفس، الذي من شأنه أن يجعلها منقادة لإرادة الله. وعلى هذا الأساس لا يرى الفاروقي أية علاقة بين الوصية الأولى للمسيح (محبة الله) و"شريعة المسيح"، ويرى أن هذا المصطلح الأخير لم يتم توضيحه أبداً.

ويشير بهذا الخصوص إلى ارتباك الفكر المسيحي في توضيح المقصود بـ(شريعة المسيح) عند: دود O. H. Dodd الذي انطلق من "موعظة الجبل" ليؤسس لـ(شريعة المسيح).[4] ورأى الفاروقي أن ما أسماه Dodd "إعادة إنتاج نوعية واتجاه الفعل الإلهي" مخالفة واضحة لما ذهب إليه أوغسطين "أحبب وافعل ما تريد."[5] فقد ذهب Dodd إلى أن المسيح نفسه قد وضع عدداً كبيراً من

---

(1) Ibid., p. 102.

(2) Ibid., p. 103.

(3) Ibid., p. 110–111.

(4) Ibid., p. 119.

(5) Ibid., p. 122.

المبادئ الأخلاقية بصيغة تشريعية تشير إلى ضرورة إطاعتها. ويعلّق الفاروقي على ما ذهب إليه Dodd بقوله: "إذا كانت هذه هي طبيعة (قوانين المسيح) فهي ليست قوانين، وإنما نُسَخ مصدَّقة عن واقع ملموس لروح مسكونة بمحبة الله، لم تدع فرصة دون إعطاء إرادة الله وجوداً حقيقياً."[1]

٨- الصوفية الموازية

يناقش الفاروقي في بداية هذا الفصل المقولة التي تذهب إلى أن التصوف في كل من الإسلام والمسيحية هو الذي يقرب بين الديانتين، ورأى أن من يذهب إلى هذا القول هم المسلمون العلمانيون الذين ينطلقون من الثقافة والفكر الغربي، ووجد أن انجذابهم للتصوف مردّه سعيهم إلى التأكيد على الجانب الشخصي، والانسحاب من المجتمع، وهذا يرتبط بإنكار العلمانيين للتشريع الإسلامي في الحياة العامة وحصره في المجال الشخصي، ولذلك يرى الفاروقي أن الاعتقاد بأن التصوف هو الذي يقرب المسيحية والإسلام هو انحياز غربي فحسب، وسخّر الفاروقي جهداً كبيراً في مناقشة أصول هذا التصور وانتقادها.[2] وقد ناقش الفاروقي ثلاث نظريات عالجت النظرة المتوازية للتصوف، وأخلاق المسيح على النحو الآتي:

- ما ذهب اليه عدد من الدارسين المسيحيين والعلمانيين من جهة، والإسلاميين الغربيين الذين جعلوا التصوف المسيحي والإسلامي ردةَ فعل تاريخية على شخصنة الشرعية اليهودية من خلال "الفريسيين" في الحالة المسيحية، وعلى شخصنة الشرعية الإسلامية من خلال "الفقهاء" في الحالة الإسلامية.

- رأي لويس ماسنيون، الذي يؤيده أغلب الدارسين المسلمين؛ إذ يرى أن أصل التصوف كان في زهد النبي والصحابة، وأنه كان تطوراً داخل

(1) Ibid., p. 123.

(2) Ibid., p. 136-144.

الإسلام، وليس تأثراً بالعناصر الخارجية.[1]

- إن التصوف هو الإسلام نفسه، وإنّ المتصوف الأول كان هو النبي محمد ﷺ، وإنّ كتاب التصوف الأول كان هو القرآن. وقد انتقد الفاروقي هذه الاتجاهات الثلاثة في تفسير نشأة التصوف وأرجع التصوف إلى المؤثرات الفارسية.[2]

ثانياً: إعادة التقويم المسيحية

هذا العنوان القسم الثاني من الدراسة، والذي يشتمل على ثلاثة فصول، تناول الفصل الأول موضوع هوية الإنسان وعلاقتها بصورة الله، وانطلق من نظرة المسيح للإنسان، التي رفعته إلى مكانة فوق الشريعة، (قمة الخلق)؛ فالإنسان بمنظور المسيح هو غاية المجتمع؛ لأنه يعطي لإرادة الله وجوداً حقيقياً.[3]

١- في المسيحية الهلينية: الإنسانية

ينطلق الفاروقي تحت هذا العنوان من مقدمة ذهب فيها إلى أن قيمة الإنسان في المسيحية قد تمّ اكتسابها في التاريخ بعد المسيح. ويذكر في هذا الصدد تسمية "ابن الله" التي استعملها (لوقا) في حديثه عن آدم؛ إذ رأى الفاروقي أن لوقا قد أعطى آدم والبشرية من بعده وضعاً أسمى من (صورة الله) التي استعملها (بولس) في وصفه للمسيح، فالمسيح في عيون بولس هو (صورة الله) الذي لا يُرى.[4] وقد عدّ بولس الإنسانية كلها في صراع خاسر ضد الخطيئة، وبذلك

---

(1) Ibid., p. 145.

(2) Ibid., p. 145–146.

(3) Ibid., p. 157.

(4) Ibid., p. 158. Read also:
- "فَإِنَّ الرَّجُلَ لاَ يَنْبَغِي أَنْ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ لِكَوْنِهِ صورَةَ اللهِ وَمَجْدَهُ. وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَهِيَ مَجْدُ الرَّجُلِ." (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس) (١١: ٧)

يظهر أن بولس لم يقبل فكرة الطبيعة الخيّرة للإنسان، التي هي نتيجة طبيعية لمفهوم (صورة الله)، أمّا ذهاب بولس في هذا الاتجاه، فمن أجل أن يؤكد أن موت المسيح جاء تضحيةً تكفيريةً لتلك الخطيئة؛ فصورة الله في الإنسان لم تعد موجودة بالنسبة لبولس.

٢- مسيحية ما قبل الإصلاح؛ رفض الضرورة الإنسانية للإنسان[1]

أضاف القديس أوغسطين مَلَكة الحب إلى كل من مَلَكتي التذكر والمعرفة، اللتين رأى فيهما أفلاطون المكونين للصورة الإلهية في الإنسان. أما الروح فهي التي تعطي هذه القوى فعاليتها، وهي "الصورة والشَّبه" الذي على أساسه جعل الإنسان فوق جميع الكائنات غير العاقلة،[2] وهكذا فإنَّ الثقافة الهلينية قد تمّ امتصاصها في العقيدة الأوغسطينية. إلا أنَّ (الصورة والشَّبه) التي يمتلكها كل إنسان يجب أن تمارس وتتحقق بالشكل الصحيح، وهذا ما يعطي (الصورة) بُعْدَها الأخلاقي، وجعل قيمة الشَّبه (الشَّبه الإلهي) قيمة حيادية وملكة ضرورية للإنسان. ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن لقيمة (الشّبه الإلهي) أن تضيع في استعمالها الإنساني؟ وللوصول إلى إجابة عن هذا السؤال حاول أوغسطين أن يفرّق بين تعبير (كصورتنا أو شَبَهِنا) وكنوعه (نوع الإله). فسِفر التكوين ذكر أنَّ الله خلق الإنسان (على صورته)، وهذا يعني أنَّ الله خلقه على هذه الصورة حتى يتمكن من الرجوع إلى الله.[3]

ويرى الفاروقي أن القديس أوغسطين لم يفهم المقصود بالعبارة التوراتية؛ نظراً لوعيه غير السامي الذي بقي متأثراً بمفهوم (رأس الإله) في الثقافة الهلينية.[4]

---

(1) Ibid., p.159.

(2) Ibid., p. 161.

(3) Ibid., p. 161.

(4) Ibid., p. 161.

يقول القديس أوغسطين: "الشرف الحقيقي للإنسان هو صورة وشبه الله، والذي لا يمكن الحفاظ عليه إلا بالعلاقة مع الله."(١) فالمسيحية عدّت نفسها إعادةَ إدراك للوجه الثاني للعقيدة (البولُسِية) التي ضاعت في عهد الحواريين والآباء.(٢) فالنظر إلى الإنسان على أنه (صورة الله) مثّل سبباً كافياً لفعل الله الرحيم، المتمثل في إرسال يسوع وجميع الرسالات، إلا أنَّ الفاروقي لاحظ أنَّه من غير الممكن لغير المسيحي أن يقول إنَّه يملك (صورة الله) فيه، وبما أنَّ هذه الصورة ضرورية لتحقيق الإنسانية، فإنَّ ذلك يؤدي إلى القول بأن غير المسيحي ليس إنساناً.(٣)

لقد وفّرت عقيدة أوغسطين الجسر الذي عبرت فوقه جميع النظريات المسيحية عن الإنسان، من جهتين؛ الجهة الأولى أنَّ أوغسطين تبنّى الصورة الطبيعية وتطورها إلى صورة متضمنة في توجيهاتها الأولى، وهذا ما بقي سمة بارزة في جميع النظريات المسيحية للإنسان. أما الصورة المكتسبة فهي ضرورية في تسويغ الفضائل المسيحية، ورفع القيمة الشخصية للإنسان الذي يتمثلها.(٤) أما الجهة الثانية؛ فقد فتحت عقيدة أوغسطين الباب واسعاً للعقلانية والنسبية؛ إذ إنّ صورة الإنسان في سفر التكوين، وفي الثقافة الهلينية، وعند الآباء الرسوليين تتضمن القول بأن صورة الله في الإنسان تعني أنه مكرَّم بحد ذاته.

وفي حديث الفاروقي عن تأثير الفكر الإسلامي في اللاهوت المسيحي، يذهب إلى أنَّ هذا التأثير كان من خلال النظر إلى الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً قابلاً للتعليم... والنظر إلى أنَّ صورة الله في الإنسان تكمن في عقلانيته الطبيعية.(٥)

(1) Ibid., p. 162.

(2) Ibid., p. 162.

(3) Ibid., p. 162.

(4) Ibid., p. 164.

(5) Ibid., p. 164.

٣- في الإصلاح: إصلاح همجية الإنسان

سعى مارتن لوثر إلى تحرير المسيحية من سلطة روما وكنيستها، وإلى القول بأنَّ المسيحي يمكن له أن يحقق خلاصه الخاص بنفسه دون كنيسة روما. وإذا كان الإيمان وحده كافياً لتحقيق الخلاص، من خلال أنّ الإيمان يُعيد للإنسان ما كان قد فقده قبل الإيمان، فإنَّ هذا يعني أنَّ الإيمان ليس شيئاً يملكه الإنسان بطبيعته، فصورة الإله قد فقدها الإنسان، ولا يمكن له أن يستعيدها إلا من خلال الإيمان وحده. لذلك يجب أن يكون معنى (صورة الله) هي الاستقامة والفضيلة، التي كان آدم قد حصل عليها مرة، ثم فقدها، ولم يحظ بها المسيحيون إلا من خلال الإيمان.[١]

ركز لوثر على فعل "التجدُّد" الذي عدّه وحده الضروري لتحقيق الخلاص، ولذلك لم يقبل وصف (صورة الله) بأنها عالمية أو ضرورية، ولم يقبل كذلك بالنظام (العقلي الطبيعي).[٢] فجميع الخير في الإنسان لا يكون إلا من خلال الإيمان، وهذا ينطبق على الإنسان اليوم كما ينطبق على آدم قبل السقوط، مما يعني أنه لم يوجد إنسان بعد آدم غير المسيحيين فقط، فلا إنسان غير المسيحيين الذين عرفوا العقيدة المسيحية لطبيعة الإله ويسوع المسيح. وأما غير المسيحيين، فهم متشيطنون على قدر ما يستعملون ذاكرتهم وإراداتهم وعقولهم.

ويذهب لوثر إلى أنَّ ظروف آدم الطبيعية قد كانت أسمى مما آلت إليه بعد ذلك، فالهفوة الأخلاقية قد أحدثت تغييرات فيزيائية ذات تأثير كبير، ولكن "التجدُّد" الروحي لم يحدث أياً من تلك التغيرات على الإطلاق.[٣]

---

(1) Ibid., p. 165.

(2) Ibid., p. 165.

(3) Ibid., p. 166.

٤- في المسيحية المعاصرة: أوهام غير العقلانيين

أثّر انتقاد "كالفن" الشديد لفساد الإنسان على أفكار عدد من المفكرين المسيحيين واتجاههم، لإدانة (حالة الإنسان الطبيعية)، التي توصف في عموم الدوائر الفكرية البروتستانتية بـ (الخطيئة).

ويمثل الفيلسوف الوجودي سيرن كيركجارد Soren Kierkegaard صورة واضحة لذلك العداء الصارخ للطبيعة الإنسانية، التي قدّمها أوغسطين، ومن ثم حركة الإصلاحيين بعد القديس بولس، فبالنسبة لـ(كيركجارد) فإن الإنكار الأوغسطيني واللوثري للصورة الإلهية في النظام العقلاني الطبيعي للإنسان قد أصبح أكثر مغالاةً وتشدداً.[١] صورة الله لم تعد موجودة في الإنسان ولا حتى أثرها، والإنسان يمكن له أن يكون على صورة الله عندما يوافق أن يكون لا شيء من خلال عملية العبادة، وهكذا فإن كيركجارد قد أخضع القيم الطبيعية للقيم الدينية في الإنسان، ووصل به الأمر إلى إنكار (الصورة الطبيعية)، ليس بوصفه قيمة فقط بل (بوصفها وجوداً).[٢] إن الوعي المسيحي الغربي المعاصر لم يعد يرى الإنسان الطبيعي يشغل أي مكان في الوجود.[٣]

ويتناول الفاروقي أبرز من تحدث عن مسألة طبيعة الإنسان من المفكرين المسيحيين في القرن العشرين، وهما إيميل برونير Emil Brunner وكارل بارث Karl Barth. وقد عُدّت "كلمة الله"، التي يقصد بها (الإيمان بالمسيح) فرضية مسبقة لأية معرفة مسيحية للإنسان، فلا إمكانية للمعرفة دون افتراضات مسبقة كما يعتقد)برونير)؛[٤] لأنه بحسب تسويغه من خلال المسيح أوحى الله لنا وجوده ووجودنا، وعلى ذلك فإن النظرية المسيحية للإنسان لا يمكن أن تنتقد من قبل

---

(1) Ibid., p. 166–167.

(2) Ibid., p. 167.

(3) Ibid., p. 167.

(4) Ibid., p. 167–168.

غير المسيحيين ولا حتى أن تفهم.(١)

٥- ماذا على الإنسان أن يكون؟

يتناول الفصل الثاني من القسم الثاني من الكتاب الإجابة عن سؤال: ماذا على الإنسان أن يكون؟

وتحت موضوع الخطيئة والخلاص، يذهب الفاروقي إلى أنَّ البدهية القطعية في الوعي المسيحي، التي تبدأ بها العقيدة المسيحية هي وجود الخطيئة، يقول ليسيلي نيوبيجن Lessilie Newbigin "حيثما وأينما نظرنا إلى الإنسان نجد أنه مليء بـ(التناقضات الداخلية)."(٢) ولا يقف الأمر عند هذا الحد الذي يجعل التناقض هو جزء من طبيعة الإنسان فحسب، وإنما يمتد إلى المجتمع، والكون حيث يتوجه ضد الله.(٣)

التأكيد على وجود الخطيئة (كون الخطيئة) لا يؤكد الحقيقة الإمبيريقية (التجريبية) بأن بعض الناس خطّاؤون، وأنهم يمارسون الظلم، ويرتكبون الشر، فهذه حقيقة ساذجة ولا يتبعها شيء على المستوى الديني أو الأخلاقي وفق النظرة المسيحية. ما تقوله المسيحية هو أن الخطيئة ظاهرة عالمية وضرورية، وأن جميع الناس أخطأوا وسوف يخطؤون حتماً، وأن الخطيئة متجذرة في عمق طبيعة الإنسان.(٤) وعلى ذلك فإن الإنسان غير الخاطئ لن يكون إلا من خلال يسوع المسيح بطبيعته الثنائية الإلهية والإنسانية.(٥) ويقول نيوبيجن Newbigin "الخطيئة هي شيء موضوع في مركز الشخصية الإنسانية... وهي تحدث أوضاعاً حقيقية، ومروعة ليس للإنسان فحسب، ولكن لله أيضاً."(٦)

(1) Ibid., p. 168.

(2) Ibid., p. 193.

(3) Ibid., p. 193.

(4) Ibid., p. 193.

(5) Ibid., p. 194.

(6) Ibid., p. 194.

ينتقد الفاروقي نظرة "نيوبيجن" للإنسان، ويرى فيها تأكيداً لـ(الشر الكامل والضروري)، وإدانة شاملة للخلق، وللجنس البشري في الماضي، والحاضر، والمستقبل. كما يرى فيها إسقاطاً للخير الإنساني، فالخطيئة أو الشر أمرٌ ضروري، وكوني، ولا سبيل إلى الخلاص منه في الطبيعة الإنسانية.[1] ويطلق الفاروقي على هذه العقيدة المسيحية تسمية Peccatism الإثْمِية، وهي في نظره المقدمة الكبرى لجميع اللاهوت المسيحي،[2] فهي بمثابة نقطة البداية للإيمان المسيحي برُمَّته؛ لأنه إذا كانت نقطة البداية قد عدّت الشر غير ضروري، والخير ممكناً، فإنَّ عقيدة أخرى غير المسيحية يجب أن تأتي؛[3] لأن الشرَّ إن لم يكن ذا قدرة كلية كما يدعي (الإثْمِيون) لم يكن هناك سبباً للفداء أو حاجة ضرورية للتدخل السماوي.[4] وفي الوقت الذي تتفق فيه العقائد التوحيدية على أساس أول "أن الله موجود" فإن العقيدة المسيحية تضيف أساساً ثانياً وهو أن "الخطيئة موجودة".[5]

ويذهب الفاروقي إلى أن المسيحية لا ترضى ولا تستطيع أن ترضى ببدهية "أن الله خير، وأن كل ما يأت منه خير"، فهي تذهب إلى أنه إلى جانب كونه خير (حسن)، فإنه ذو طبيعة ثالوثية، فأحد شخوص الإله هو يسوع المسيح، وهو ابن إله، تجسّد وصُلب وخرج من بين الأموات، وهذا ليس حدثاً تاريخياً، وإنما هو قضية أزلية.[6] فمن خلال المسيح جاء الخلق، وهذا يعني أن عقيدة الخطيئة تشكل جزءاً جوهرياً من التصور المسيحي للإله.

---

(1) Ibid., p. 194.

(2) Ibid., p. 194.

(3) Ibid., p. 194.

(4) Ibid., p. 194.

(5) Ibid., p. 196.

(6) Ibid., p. 196.

ويذهب الفاروقي إلى أن العلاقة بين الإله والشّر قد جاءت من الديانة المانوية أو الزرادشتية، فالمانوية تقول بأن الخير والشر هما قوتان إلهيتان، وإنهما موجودتان من البداية في بنية الحقيقة. وأما الزرادشتية فإن انغرامائنيو (أهريمان) "إله الشر"، وأهورامزدا "إله الخير" كلاهما إله،[1] فالمسيحية في نظر الفاروقي تتضمن أكثر مما ذهبت إليه المانوية أو الزرادشتية، فالشّر قد هُزم وقُهر من قبل الله من خلال يسوع المسيح، ولكن الوضع لم يتغير، فالشّر قد استمر في كونه حقيقة فعالة وقوية في العالم، لذلك فالمسيحية هي أكثر مانوية من المانوية، وأكثر زرادشتية من الزرادشتية؛ لأنها جعلت الخطيئة أو الشّر أمراً أزلياً يعود إلى الله، ناهيك عن انضوائه في (صورة الله).[2]

٦- الخلفية اليهودية

يعود الفاروقي إلى التاريخ اليهودي؛ ليبحث عن أصول فكرة الخطيئة والشّر، فيرى أنَّ الوعي الديني للمنفى، وما بعد مرحلة المنفى نزولاً إلى زمن المسيح، قد أدّى بالوعي اليهودي إلى الشعور بالتناقض بين القول بأنَّ الله خير وحسن، وفي الوقت نفسه الاعتقاد بصحة الحقيقة التي تظهر الخطيئة والشر سمةً كونية هي الأبرز.[3] فعندما فشلت العنصرية اليهودية في تحقيق أهدافها بسبب المعوّقات القاهرة، اتجهت إلى إدانة الإنسان بوصفه كائناً شريراً لا أمل له، وقد صقل الوعي اليهودي هذه الإدانة وأصبحت بمثابة هاجس له.[4] وهذا المعنى نجده في المزامير "هأَنَذَا بِالإِثْمِ صُوِّرْتُ، وَبِالْخَطِيَّةِ حَبِلَتْ بِي أُمِّي" (المزامير٥١: ٥).

ومع أن هذا المعنى ليس مطابقاً لنظرية "الإثمية" المسيحية، فإنه يمثل جذر مفهوم الخطيئة الأصلية التي نضجت في المسيحية فيما بعد. لقد قدّمت الخطيئة

(1) Ibid., p. 198.

(2) Ibid., p. 198.

(3) Ibid., p. 199.

(4) Ibid., p. 199.

للشعور اليهودي فهماً جديداً للفراغ بين اليهود والله.[1] وبدأ العقل التأملي في البحث عن تفسير لذلك الصراع، ورسّخ بينهم أنهم ليسوا دائماً في حالة من البؤس الدائم، وأنهم في مرحلة سابقة كانوا مباركين في الفردوس اليهودي، وفي حالة كمال مع إلههم. لقد ضغط واقع الشّر على الروح المؤمنة بالله، وجعله يصف الله بـ(إله إسرائيل)، الإله الذي بارك شعبه بكل أمر خيِّر منذ القِدم، وكان دوماً ملبياً لطلبات شعبه ورغباتهم.[2]

ولم يعجز العقل اليهودي عن إيجاد نصوص دينية توضح سبب الدخول غير العقلاني للشّر إلى هذا العالم، وأول تلك النصوص كان قصة الملاك السّاقط والطوفان. فقد جاء في الكتب اليهودية غير القانونية أن بداية الشّر قد انتقلت من الملائكة إلى آدم وحواء، بعد أن أصبحت قصة الملائكة غير صالحة لتفسير وجود الشّر اللاحق. ووفقاً لقصة نوح فإن جميع الناس (الخطاة) قد ماتوا سوى نوح وأسرته، الذين كانوا من المستقيمين فقط، فكيف يمكن للشّر أن يأتي من الخير.[3] ولم تحل هذه المشكلة إلا في القرن الثاني قبل المسيح من خلال كتاب: Book of Jubilees (كتاب اليوبيلات، وهو ليس من الأسفار القانونية)، الذي حَلّت فيه قصة آدم وحواء في الفردوس مكان قصة سقوط الملائكة في تفسير أصل الشّر في العالم. ويرى الفاروقي أن بولس قد تبنّى هذه الرؤية الأبوكريفية (نسبة إلى الأسفار المنحولة)حتى يؤسس لعقيدة الفداء.[4]

إن إعادة التقويم المسيحي للنظرة اليهودية حول مسألة السقوط لم تنجح في توظيف قصة آدم في سفر التكوين للتأكيد على (الإثمية)، فعندما ارتكب آدم، من بعد حواء، المخالفة لأمر الله، ووقع عليهما العقاب الإلهي، ينتهي الموضوع

(1) Ibid., p. 199.

(2) Ibid., p. 200.

(3) Ibid., p. 200.

(4) Ibid., p. 201.

عند هذا الحد. ولذلك يرى الفاروقي أن قصة آدم هذه تمثل دليلاً ضعيفاً على نظرية (الإثمية)، وعلى الخطيئة وسقوط الجنس البشري. ويوضح الفاروقي رأيه هذا في ثلاث نقاط:

- القول بأن خطيئة إنسان واحد، التي هي خطيئة أخلاقية، أصبحت متصلة بالبشر جميعاً من خلال الوراثة الجسدية، هو قول لا يمكن له أن يصح بأي منطق كان، فكما رأينا سابقاً، فإن أخلاق المسيح هي أخلاق فردية يقوم عليها التحول الذاتي، وارتباطها بالروح الفردية للإنسان في لحظته الشخصية الخاصة.[1] فما يفعله أو لا يفعله الإنسان يعود إلى قراره الخاص ومسؤوليته الخاصة، فكيف يمكن لهذا الفعل الشخصي أن يصبح مسؤولية لشخص آخر أو للناس جميعاً؟
- أنْ يصبح عقاب إنسان واحد عقاباً للناس جميعاً هو سلوك مستحيل؛ لأنه حتى وإن مارس الناس جميعاً الفعل الخاطئ ذاته، وأبدوا الرغبة نفسها، ونتائجها السيئة، فإنها لا تتطلب بأي معنى من المعاني الإدانة ذاتها أو العقاب نفسه. وقد رأينا في الجزء الأول كيف أن الأخلاق الطيبة أو غير الطيبة تنطلق من خلال إدراك إرادة النفس فقط.[2] ثم كيف يمكن لإرادة جميع الجنس البشري أن تتخذ الدوافع نفسها، والقرارات ذاتها، حتى تكون الإدانة نفسها لجميع الحالات.[3]
- إن مضمون الفعل الخاطئ لآدم، وهو على وجه التحديد "الأكل من شجرة المعرفة،" هو في نظر جميع الجنس البشري نقيض للفعل الخاطئ.[4]

(1) Ibid., p. 201.

(2) Ibid., p. 201.

(3) Ibid., p. 201.

(4) Ibid., p. 202.

٧- ما الذي يجب على الإنسان أن يفعل؟

يناقش الفاروقي في هذا الفصل الفعل الإنساني في المنظور المسيحي. ويبدأ حديثه عن المسيح والكنيسة، ويشير إلى أن المسيح لم يفكر بعقيدة الكنيسة، ولم يكن في زمنه أية كنيسة، كما أن كلمة الكنيسة لم ترد في الأناجيل سوى مرتين في (متّى ١٦: ١٨) "فوق هذه الصخرة سوف أبني كنيستي،" وذلك في الإشارة إلى بطرس. وأما الموضع الثاني فجاء في (متّى ١٨: ١٧) وهو يشير إلى الكنيسة بوصفها تجمعاً للرجال، وهو ما يقترب من مفهوم اليهودية للكلمة.[1] ولم يكن بناء الكنيسة بأي معنى من معانيه، من اهتمام المسيح الذي كان جل اهتمامه منصباً على إعادة التوجه والتحول النفسي.[2]

وعن علاقة المسيحية بالمجتمع يقرُّ الفاروقي بأن معظم المفكرين المسيحيين يؤيدون الأخلاق الاجتماعية، وهذا ما يسعد المسلمين، على حد تعبير الفاروقي، فالأخلاق الاجتماعية هي تحقيق لإرادة الله إلى جانب الأخلاق الفردية، كما أن الأولى هي تكميل للثانية.[3] ولكن الفاروقي ينتقد وجود نظام اجتماعي للمسيحية، ولا يجد لذلك أي أساس في النصوص الإنجيلية.

ويناقش الفاروقي بعض الطروحات المسيحية التي تعالج هذه القضية كما هو الحال مع ويليام تمبل William Temple، وروبرت اوين Robert Owen، ودعوتها إلى مجتمع يكون فيه الناس جميعاً أعضاء فيه من خلال فضيلة إنسانيتهم، وليس من خلال الأسس العقدية.[4] ويشير الفاروقي إلى أن الثورة الصناعية هي التي أظهرت الحاجة إلى الفكر الاجتماعي في المسيحية، وأن هذا الفكر لم يكن

---

(1) Ibid., p. 248.

(2) Ibid., p. 248.

(3) Ibid., p. 248.

(4) Ibid., p. 255.

مطروحاً قبل ذلك في المسيحية.[1] وعلى ذلك فإن إقامة نظام اجتماعي في المسيحية يتطلب إجراء تعديلات داخل الفكر المسيحي، ففي اللاهوت المسيحي التقليدي يشير مصطلح "مملكة الله" إلى الكنيسة وليس المجتمع، ومن هنا فإن الدعوات التي تنادي بإيجاد نظام اجتماعي مسيحي يقوم على الأسس العقدية المسيحية فاشلةٌ ولا يمكن تحقيق هذا النظام.[2] وقد ذهب اللاهوت المسيحي المعاصر إلى حل هذه المشكلة من خلال القول بأن "ملكوت الله" هو كل من الكنيسة والمجتمع.[3] إلا أن المشكلة الكبرى تبقى في النظرة المسيحية نفسها، التي عدّت "الإثمية" و"الخلاصية" هي المضمون الجوهري للأخلاق المسيحية، وهذا ما يتعارض تماماً مع "المجتمعية".

وأما ما يسمى بـ"لاهوت المستقبل" الذي ينطلق من أن "ملكوت الله" هو هذا العالم فقط، فهو بحسب نيبوهر Nibuhr يقوم على رفض أية سلطة لأية شريعة على المجتمع، ويرى الفاروقي أن مشكلة هذا الاتجاه الحقيقية تكمن في رؤيته أن مملكة الله هي ما يُفكر به الإنجلوسكسون.[4]

ويؤكد الفاروقي مرة أخرى أن المسيح لم ينظم كنيسة نظراً لاهتمامه بالمشاكل الأكثر عمقاً للأخلاق، وهي المتمثلة في التحول الجذري للنفس من خلال انبعاث قراراتها من إرادة الله. إلى جانب اهتمامه بالأمراض المستفحلة للانفصالية اليهودية، والقبائلية، وإهدار الإرادة من أجل صهيون السياسية والجغرافية.[5] ولا يقصد الفاروقي، في نفيه لعدم إقامة المسيح نظاماً اجتماعياً، تناقضَ تعاليم المسيح مع النظام الاجتماعي، إلا أن تركيز المسيح كان منصباً

---

(1) Ibid., p. 255.

(2) Ibid., p. 255.

(3) Ibid., p. 255.

(4) Ibid., p. 293.

(5) Ibid., p. 294.

على الجانب الفردي قبل كل شيء. ويتمنى الفاروقي لو أن العقيدة المسيحية تنطلق من أخلاق المسيح، وما قام به من اختراق للأخلاق اليهودية، وأن تتوجه العقيدة المسيحية إلى تغيير الوعي المسيحي، ومواجهة الأوضاع التي أنتجها التطور الصناعي والمدني في العالم المسيحي.[1]

ويرى الفاروقي أن حدوث هذا التغير في الوعي المسيحي، سوف يكون بمثابة بداية صحيحة، تصحح النظرة المسيحية لرسالة النبي محمد ﷺ، بدلاً من النظر إليه على أنه عقبة مستديمة.[2] إلا أن ما يسميه الفاروقي دوغمائية العقيدة المسيحية التي وقعت مع ثيريتوليان Tertullian واثناسيوس Athanasius بعده، ومجمع (نيقيا) بعد ذلك، وتزاوج هذه الدوغمائية مع العقلانية (المناوئة للحياة) لدى القديس أوغسطين في مجمع خلقيدونيا، كل ذلك يحول دون تحقيق ذلك التغيير.

ويرى الفاروقي أن الفكر المسيحي لا يمثل أخلاق المسيح، وأنه بات معادياً للمجتمع؛ لأنه كيف يمكن للإرادة الاجتماعية المرتبطة بالمكان والزمان، والعالم والحياة أن تتصالح مع إدانة "الإثمية"؟ وكيف يمكن للنشاط الاجتماعي أن يتصالح مع النزاع الخلاصي، الذي يعني أن جميع الاحتياجات الإنسانية التي ينبغي القيام بها قد تحققت مرة واحدة للمجتمع؟ وكيف يمكن للنظام الاجتماعي أن يتوجه نحو المستقبل، الذي لا يتحقق إلا بجهد الإنسان وحده، وأن ينسجم مع المجيء المفاجئ للملكوت، والمترافق مع الاضطراب الكوني؟[3]

وفي الخاتمة تعرّض الفاروقي للابتعاد الذي وقع للتعاليم المسيحية السائدة عن تعاليم المسيح، فتلك التعاليم السائدة التي حكمت الفهم المسيحي للخطيئة والخلاص قد سيطرت على الإيمان المسيحي. والمقررات العقدية التي مثّلت

(1) Ibid., p. 294.

(2) Ibid., p. 294.

(3) Ibid., p. 294.

الصيغة الوحيدة لما جاء به المسيح، هي مقررات يمكن نقدها وتتبعها من خلال تكوينها وتطورها التاريخي.[1] ويؤكد الفاروقي أن مقررات العقيدة المسيحية، التي اصطبغت بالإثمية والخلاصية، قد انحرفت بعيداً عن العقيدة التي تتصف بالتحرر من التناقض والانسجام مع تاريخ النبوات. فالعقيدة المسيحية الأصلية، في نظر الفاروقي، لم تختف من التاريخ، ولكنها نحت إلى جانب التقاليد الأخرى في النصوص الدينية المسيحية.[2] فالانحراف قد تمّ بحسب الفاروقي من خلال حكم السلطة نفسها التي اعتمدت التحريف، وهذه السلطة كانت هي كنيسة العاصمة الإمبراطورية؛ روما، التي دعت نفسها الكنيسة الكاثوليكية والرسولية حصرياً دون غيرها، وادّعت أنها وحدها من يمتلك حقيقة يسوع المسيح.[3] وهذه السلطة هي التي اعتمدت النصوص واحتكرت تفسيرها. وما نحتاج إليه اليوم، برأي الفاروقي، ليس أقل من الإصلاح، ولكنه ليس إصلاحاً كالذي قام به لوثر ضد سلطة الكنيسة، وإنما ضد سلطة التراث المتراكمة.[4] ولا يقصد الفاروقي نفي التراث المسيحي واستبعاده برمته، وإنما بتحقيق المسيحيين التحرر في علاقتهم بالتراث بداية من فهمهم للأناجيل، والقديس بولس إلى بول تيلتش، وكارل بارث.[5] ويدعو الفاروقي المسيحيين إلى إعادة اكتشاف العقيدة المسيحية، تماماً كما فعل المثقف المسلم الذي أعاد اكتشاف الصورة الأصلية للإسلام، ودرّب نفسه على استبعاد الغثاء المتراكم عبر القرون. وهنا يرى الفاروقي مستوى آخر للحوار الإسلامي المسيحي، الذي يقوم على جدلية التوالد الروحي المتبادل، الذي هدفه رؤية الله، وعمل إرادته، وإقامة القيم الشعورية، والفعلية في المكان والزمان.

---

(1) Ibid., p. 311.

(2) Ibid., p. 311.

(3) Ibid., p. 311.

(4) Ibid., p. 311.

(5) Ibid., p. 311.

خاتمة:

يمثل كتاب الأخلاق المسيحية تطبيقاً عمليا للمبادئ العامة المعيارية التي وضعها الفاروقي لدراسة الأديان، والكشف عن أصولها الأولى، وتطوراتها المتعاقبة، وإمكانية الحكم عليها بعيداً عن النظرة الذاتية وأحكامها المسبقة.

لقد نجح الفاروقي إلى حد كبير في إعادة اكتشاف الديانة المسيحية، من خلال تتبعه للمهاد التاريخي والثقافي الذي ظهرت فيه المسيحية، وأسهم في تكوين مقولاتها العقدية؛ بدءاً بالعنصرية الانفصالية لليهودية، التي صبغت الأخلاق اليهودية، وتركت بصماتها على النص الديني للعهد القديم، ومروراً بالمؤثرات الهلينية، والغنوصية، والمانوية، والزرادشتية، التي أثّرت في صياغة مفهوم الخطيئة، والنظرة التشاؤمية للحياة، وانتهاء بعقيدة الثالوث التي رأى فيها الفاروقي امتداداً منطقياً، ومتطلباً حتمياً لعقيدة الخطيئة.

رأى الفاروقي أن جذور المشكلة الأساسية في الفكر الديني المسيحي، تكمن في النظرة "التأثيمية" للإنسان، التي جعلت من الخطيئة مشكلة عالمية، وحتمية كونية لا مناص للهروب منها، إلا بالتدخل الإلهي الخلاصي. وأثبت الفاروقي أن أخلاق المسيح ﷺ كانت منصبةً على النفس الفردية، وبُعدها الداخلي، من خلال إحداث التحول الجذري لتلك لنفس، بعيداً عن البناء الاجتماعي والتشريعي.

وأظهر الفاروقي كفاءة كبيرة في التعامل مع المصادر المسيحية، والدراسات الغربية ومناهجها المعاصرة، الأمر الذي أكسب تحليلاته الفكرية، وطروحاته النقدية قوةً وتماسكاً، قلما نجدها لدى جلِّ الكتّاب المعاصرين.

الفصل الخامس

التنـزيه في فِكْر الفاروقي "قراءة في كتاب التوحيد"

عبد الرحمن أبو صعيليك[1]

مقدمة:

لقيت نظرية التنزيه عند المسلمين الاهتمام الكبير، فمنذ نزول القرآن الكريم استلهمها الصحابة الكرام، ثم بدأت تُدَوَّن في عهد تدوين العلوم، شأنها شأن أيِّ علم من العلوم التي نشأت عند المسلمين، ثم طورت على يد علماء الكلام من مختلف الفرق الإسلامية، وقعّدت في كتبهم، لذا كانت تختلف في الظهور والخفاء بحسب استلهام مستلهميها.

إنَّ أكثر ما يميّز الفكر الإسلامي في نظرته تجاه خالق الوجود ومنشئه، تلك النظرة التنزيهية التي تصبغ رؤيته وتنظيره في الحديث عن الخالق ومفيض الوجود، كما أنَّ الفرق الإسلامية بعامة لم تجتمع على مفهومٍ اجتماعها على التنزيه في نظرتها نحو المولى سبحانه. إضافة إلى أنَّ الفكر التّنزيهي يُعد أيضاً أهم ما يميز الدين الإسلامي عن غيره من الأديان الإلهية، ولا نكون أبْعَدْنا النُّجعة إذا قلنا إنَّ التنزيه الإسلامي في نظرة المسلم نحو خالقه ومعبوده هي أخص وصف من خصائص العقيدة الإسلامية.

وفي هذه الورقة سنبين رأي المرحوم إسماعيل الفاروقي في التنزيه، الذي شرحه بطريقة تختلف تماماً عما شرحه به علماء الكلام، وإن لم يناقضهم، من خلال كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، الذي لم يخاطب به

---

(١) دكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية، من كلية أصول الدين، بجامعة العلوم الإسلامية العالمية، البريد الإلكتروني: suailiq_1974@yaho.com.

أهل الإسلام فحسب، بل خاطب به العالمين بغض النظر عن دينهم، لقد أبدع الفاروقي في أمرين بزَّ بِهِمَا من سبقه، الأول في طريقة ربطه لمباحث العقيدة بالتنزيه، والثاني لإظهاره عالمية التنزيه. فضلاً عن طريقته العلمية في معالجة موضوع التنزيه؛ إذ تمت هذه المعالجة من خلال جانبين: بنائي وهدمي، فالبنائي من خلال تقرير التنزية والبرهنة عليه، والهدمي من خلال نقده للأفكار التي عارضت التنزية، فجاءت هذه المعالجة من الدقة التي بها خرج التنزيه في ثوب عصري قشيب نسجه هذا العالِم الشهيد.

هذه الورقة مقسمة إلى ثلاثة أقسام هي: نعرض في القسم الأول لمصطلح التنزيه، ومقدمات مهمة لهذا الموضوع، ونخصص القسم الثاني لمناقشة الديانتين اليهودية والمسيحية، في نظرتهما للتنزيه، ونختم بالقسم الثالث الذي نبين فيه نظرية التنزيه عند الفاروقي. ومنهجنا أن نلتزم بعبارة الفاروقي قدر الإمكان، مع الإفادة مما خطته أقلام علماء التوحيد إن كان إيراده يضيف فائدة أو يسهل فهماً.

وكان اعتمادنا في هذه الدراسة بشكل مباشر على ترجمة وائل الخيري لكتاب التوحيد للمرحوم الفاروقي، إلا أننا كنا في بعض الأحيان نستعين بالترجمة غير المحررة، وغير المنشورة التي ترجمها الدكتور السيد عمر،[1] خاصة عندما كنا نلحظ بعض الهنات في الترجمة الأولى، مع أننا في كل الأحول كنا نحيل إلى الترجمة الأولى.

أولاً: المفاهيم والمقدمات

نناقش في هذا الفصل مفهوم التنزيه، وأهمية دراسة التنزيه في الفكر الإسلامي، ثم نختم بأسباب دخول التجسيم إلى الفكر الإسلامي، وفيما يأتي تفصيل هذه النقاط.

---

(١) أخيراً صدرت ترجمة السيد عمر لكتاب "**التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**" في القاهرة عن دار مدارات للأبحاث والنشر عام (٢٠١٤م)، وجاءت في ٣٢٨ صفحة، (المحررون).

١- مفهوم التنـزيه

أ- التنزيه في اللغة:

التنزيه في اللغة من الفعل نزهَ وأصله من البُعد،[١] قال ابن فارس: "النون والزاء والهاء كلمةٌ تدلُّ على بُعدٍ في مكانٍ وغيرِه،"[٢] والتنزه: التباعد،[٣] والنزاهة: البعد عن السوء.[٤] ويقال: إن فلاناً لنزيه كريم، إذا كان بعيداً عن اللؤم. وهو نزيه الخلق. وهذا مكان نزيه؛ أي خلاء بعيد من الناس ليس فيه أحد.[٥] ويقال: تنزهوا بحُرَمكم عن القوم: أبعدوها.[٦] وقال الأزهري: "تَنزيهُ الله: تبعيدُه وتقديسُه عن الأَنداد والأَشباه."[٧]

وهكذا نجد أن المعنى اللغوي للتنزيه هو البُعد والتبعيد، وأكثر ما يكون عن المستقبحات والمستكرهات أو ما لا يليق.

ب- التنـزيه في الاصطلاح:

ونقصد بالاصطلاح هنا، اصطلاح علماء التوحيد؛ أي: علماء العقيدة الإسلامية، فقد اختلفت كلماتهم في تعريف التنزيه، وتنوعت حدودهم في

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، تحقيق: خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٠٣٤.

(٢) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٥، ص٤١٧.

(٣) الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م، ص٣١٥. انظر أيضاً:
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ٢٠٠٣م، ص١١٥٤.

(٤) الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، ص١٠٣٥.

(٥) المرجع السابق، ص١٠٣٥.

(٦) الزمخشري، محمود بن عمر. **أساس البلاغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م، ص٧٤٦.

(٧) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، ج١٣، ص٥٤٨.

ضبطه. فبعضهم قال: هو تبعيد الرب عما لا يليق بالألوهية،[1] وبعضهم قال: التنزيه: عبارة عن تبعيد الله عما لا يجوز عليه من النقائص،[2] وآخرون عبّروا عنه بنفي نقائص الإمكان والحدوث عن الله تبارك وتعالى،[3] وثمة علماء نفوا صفات الأجسام عن الله تعالى.[4] وكما ترى فالعبارات كلها متقاربة في المعنى.

ولعل أدق ما يمكن أن نعرّف به التنزيه هو: نفي سمات الحدوث ونقائص الإمكان عن الباري سبحانه.[5] والفاروقي وإن لم يقدم لنا تعريفاً محدداً للتنزيه، إلا أن المفهوم من ثنايا كتابه "التوحيد" لا يتعدى ما قاله علماء التوحيد والعقيدة.[6] ونقيض التنزيه التشبيه والتجسيم.

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: عادل أنور خضر، بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦٣.

وقال التفتازاني في عبارة قريبة: "التنزيهات، أي سلب ما لا يليق بالواجب عنه". انظر:

- التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح **المقاصد**، تحقيق: صالح موسى شرف، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٩م، ج٥، ص٣١.

(٢) الزمخشري، محمود بن عمر. **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، ط٢، د.ت، ج٣، ص٤٢٠. انظر أيضاً:

- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٦٦.

(٣) المناوي، محمد عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمات التعريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٠هـ، ص١٧٤. انظر أيضاً:

- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٥٦.

(٤) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ج٢، ١٧. انظر أيضاً:

- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. **أساس التقديس**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٣م، ص١٦.

(٥) فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإله**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩. انظر أيضاً:

- الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: أنس محمد الشرفاوي، جدة: دار المنهاج، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٠٧-١٤٦.

(٦) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد؛ مضامينه على الفكروالحياة**، ترجمة: وائل الخيري، غير منشور، ص٣٧ - ٥٤.

٢- أهمية دراسة التنـزيه في الفكر الإسلامي

تتلخص أهمية دراسة التنـزيه في النقاط الآتية:

أ- تمييز أصول الإسلام عن أصول غيره من الأديان:

يعدّ تنزيه الله سبحانه هو الأساس القويم الذي يقوم عليه الإيمان في الدين الإسلامي الحنيف، وهو المميز الرئيس للعقيدة الإسلامية الغراء في نظرتها للخالق تعالى، يقول الفاروقي: "إن جوهر الإسلام هو: التوحيد؛ أي الشهادة بأن الله تعالى هو الواحد الأحد، المطلق الخالق المتعالي ربّ كل ما في الوجود ومالكه."[(١)] ويقول أيضاً: "هناك فرق واسع بين اليهودية والمسيحية فيما يتعلق بهذا الموضوع،[(٢)] فالإسلام يعلن أن تعالى الله وتنزيهه هو موضع اهتمام لجميع البشر."[(٣)]

ب- تقوية التفكير لدى الفرد المسلم:

إنَّ دراسة التنـزيه في العقيدة لها أثر كبير على الرقي بفكر الفرد المسلم؛ إذ يقول الفاروقي: "والله سبحانه وتعالى أنزل الوحي لهداية الإنسان، ومنحه الحواس، والعقل، والفهم، والحدس وكل المقومات والمؤهلات التي يحتاجها؛ لاكتشاف الإرادة الإلهية من تلقاء نفسه من خلال الوحي والكون."[(٤)] فتنزيه الباري جلّ وعلا يرفع مستوى التفكير لدى الفرد المسلم. ويظهر ذلك من خلال ثلاث نقاط هي:

- إنَّ تنزيه الله سبحانه يتوصل إليه عن طريق العلم النظري، وهو: "العلم

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) أي: التنزيه.

(٣) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢٣.

الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري،"[1] أو هو: "ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة."[2] وهكذا تعرف أن الطريق إلى التنزيه يكون بإعمال العقل، والحجة، والبرهان، والاستدلال، والنظر في نصوص الكتاب، والسنة، واستخلاص القواعد منها، ولا شك في أنَّ ذلك يقوي العقل ويفتق ملكاته، عن طريق المراس على ذكر الحجج، والبحث عن البراهين، وتمييز الصحيح منها من الفاسد.

ويوضح ذلك الفاروقي بقوله: "كل البشر فُطِرُوا على الفهم بدرجة تكفي لمعرفة المشيئة الإلهية بواحدة من طريقتين أو بكلتيهما: الوحي المنزل من عند الله تعالى، واستنباط تلك الإرادة من ملاحظة السنن الإلهية المبثوثة في الكون التي لا تتبدل ولا تتغير."[3]

- إنَّ تنزيه الله سبحانه يقوم على عزل حكم الوهم، والخيال، وعلائق المادة عن ذات الله تعالى. وفي هذا يقول الإمام الرازي: "حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله سبحانه وفي صفاته،"[4] ثم يؤكد هذا القول بعد عدة أسطر بقوله: "وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته. وذلك هو المنهج القويم والصراط المستقيم."[5]

---

(١) التفتازاني، مسعود بن عمر. **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٨.

(٢) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٣-٢٤.

(٣) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٨.

(٤) فخر الدين الرازي، **أساس التقديس**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٥) المرجع السابق، ص٢٢.

ولا شك في أن عزل أحكام الوهم والخيال، تنمي التفكير والقدرة العقلية على التفكير في الأمور الغيبية بعامة عند من يفعل هذا. وأيضاً فإنَّ المنزِّه يعزل أحكام المادة وعلائقها عن الله تعالى وصفاته، فالمحسوسات والماديات لها أحكامها الخاصة بها، وهذه الأحكام لا يجوز إجراؤها على الباري جلَّ وعلا. ولتوضيح ذلك يقول الفاروقي: "ومن الواضح أن الأشعري يريد أن يقول إنه إذا أثرنا السؤال، كيف يكون إسناد الصفة إلى الموصوف، متوقعين الجواب ذاته الذي نحصل عليه عندما نحلل علاقة الصفة بالموصوف في عالم الطبيعة، فلا مفر من التجسيم، وحيث إن الصفة والموصوف متعاليان، فالسؤال نفسه وبهذه الصيغة يصبح باطلاً."(١) فالأحكام المتعلقة بالله تعالى خارجة عن أحكام الوهم والخيال، والحس والمادة، وفي هذا نفع للعقل والتفكير أيما نفع، وفتح لأفاق جديدة(٢) يطرقها المسلم ما كان ليطرقها لولا تنزيهه لله سبحانه.

- إن تنزيه الله مبني عند المنزِّه على معرفته أحكام المعلوم العقلي، فالمنزِّه -أثناء إعداد بحوثه في التنزيه- نجده يقسم المعلوم في العقل إلى واجب وممكن ومستحيل.(٣) وتراه حينما يبحث في الإلهيات يأخذ، أثناء وضعه لقواعده بعين الاعتبار، ما يجب لله سبحانه، وما يجوز، وما يستحيل في حقه،(٤) فلا يخلط بين هذه الأحكام شأن الذين ابتعدوا عن التنزيه، فشبّهوا الله جل وعلا بخلقه وجسّموه.

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٩.

(٢) كتوسيع دائرة الفكر والنظر خارج نطاق الممكنات، والدخول إلى دائرة الواجب والمستحيل العقليين.

(٣) فالواجب: "ما لا يقبل النفي"، والممكن: "ما يقبل الوجود والنفي"، والمستحيل: "ما لا يقبل الوجود" انظر:

- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ص٦٨-٧٨.

(٤) الصاوي، أحمد بن محمد. **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، تحقيق: عبد الفتاح البزم، دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٩٩٧م، ص١٠٢-١٠٥.

ويوضح ذلك الفاروقي بقوله: "العلاقة بين نظامي الخالق والمخلوق فكرية تصورية في طبيعتها، وركيزة مرجعيتها في الإنسان هي مَلَكة الفهم. ويشمل الفهم بوصفه أداة للمعرفة، ومستودعاً لها كافةَ الوظائف المعرفية، كالذاكرة، والتخيّل، والتفكير، والملاحظة، والحدس، والإدراك، وما شاكل ذلك."[1]

ومعرفة هذه الأحكام تجعل عقل الفرد المسلم منظماً، وبعيداً عن الخلط والغلط، ومن ثمّ فإن التفكير السليم يسير عنده إلى أبعد مدى، فلا يحكم لخالقه بأمور مستحيلة عليه، ولا ينفي عنه أموراً واجبه له.

ت- حسن التعامل مع النصوص الشرعية:

إنَّ معرفة التنزيه يؤدي إلى حسن التعامل مع النصوص الشرعية، وفي ذلك يقول الفاروقي، بعد أن ذكر الآيات الدالة على الأمر الإلهي بالمحافظة على سمو اللغة العربية: "لقد امتثل المسلمون لهذه الأوامر، وعدّوا النص العربي هو الأصل القرآني، أما ما تم نقله إلى اللغات الأخرى، فبمثابة ترجمة للمعاني تساعد على فهم النص، لا على أنها نص أصلي،"[2] ونتيجة لذلك "بات كل حديث للمسلمين عن الله تعالى محصوراً فيما جاء عنه بالقرآن الكريم، بل مقتبس منه وملتزم بالمعايير العربية القرآنية والتعبيرات اللغوية العربية."[3]

ث- تعويد المسلمين الدقة في التعبير عن المعاني المتعلقة بالخالق جلّ جلاله:

لا شك في أن اللغة العربية هي لغة الخطاب الديني في الإسلام، واستحضار التنزيه أثناء التعبير بها عن الخالق المتعالي يجعل المسلم يحصر نفسه في التعابير الشرعية ويلتزم بها، والفاروقي ينبه على ذلك بقوله: "ومن أجل تطهير

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٩.

(٢) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨.

الوعي الديني من الشرك على نحو لا رجعة فيه، أكّد الإسلام على التزام الدقة البالغة في استعمال المفردات اللغوية، على نحو يليق بالمدركات المتعلقة بذات إلهية متفردة منقطعة النظير."[1]

من أجل هذا نجد أنَّ الإسلام اعتمد اللغة العربية في أداء العبادات، وشدد على تنقية اللغة من أية ألفاظ تخدش التنزيه عند التعبير بها عن الخالق سبحانه، ويشرح ذلك الفاروقي بقوله: "فقد أولى الإسلام اللغة عناية خاصة، وشدّد في استعمال الكلمات والأفكار المتعلقة بوحدانية الله تعالى، فألفاظ "الأب" "الشفيع" "المخلّص" "الابن" أُلغيت كلياً من المعجم الديني للإسلام، وتمّ تأكيد مفاهيم وحدانية الذات الإلهية وتعاليها."[2]

٣- أسباب دخول التجسيم إلى الفكر الإسلامي

لقد نبه الفاروقي إلى أهم أسباب دخول التجسيم والتشبيه إلى العقيدة الإسلامية، لكنه لم يفصّلها التفصيل الذي فصّله علماء التوحيد، فمثلاً نجده يقول بإيجاز: "لذا فالإسلام يعتبر أي انحراف عن هذا الإدراك هو من عمل البيئة أو التاريخ، فالنسيان والخمول والعاطفة والمصالح المكتسبة، هي الأسباب التي تقف وراء هذه الانحراف (في فهم التنزيه)."[3] لكننا آثرنا تفصيل هذه الأسباب لفائدتها وقلة معرفة الباحثين بها.

أ- انتشار العجمة وضعف اللغة:

وكان ذلك نتيجة لانتشار الإسلام السريع بين أمم الأرض، ومعلوم أن لغة الإسلام هي اللغة العربية، ولذا بدأ الأعاجم يتعلمون اللغة العربية لغة الدين الجديد. وقد انتشر اللحن نتيجة لاختلاط العرب بهؤلاء الأعاجم وذهاب الجيل

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص٤٥.

الأول من أهل الإسلام أهل السليقة السليمة. ومعلوم أن لغة القرآن لغة الدقة والإيجاز والاستعارات والكنايات، فإذا قصّر أي شخص عن معرفتها قصّر عن جني ثمار نصوص الكتاب والسنة.

يقول الفاروقي: "وهكذا استخدم القرآن لغة تشير إلى موجودات -أرقام وعلاقات كونية- ولكن في سياق التأكيد على النفي القاطع لانطباقها على الذات الإلهية المطلقة، ولو على سبيل التبسيط. إلا أنه بمرور الوقت، وقع بعض المسلمين من غير الناطقين باللغة العربية، في خطأ التشبيه، لدى محاولتهم تحقيق درجة أعلى من المعرفة الخصوصية بالتعاليم القرآنية."[1] ومن هذا الباب ما وقع به كثير من رواة الحديث؛ إذ نسبوا إلى الله تعالى الجوارح، والحدّ، والحركة، والسكون، والصعود، والنزول وغيرها.

ب- رواية اليهود وغيرهم من أهل الأديان الذين أسلموا عن كتبهم الأولى المحرفة، والتأثر بأفكارهم السابقة:

وهذه الجزئية مهمة جداً في هذا الباب، فقد ثبتَ أن كثيراً من الذين أسلموا سواء من اليهود أم النصارى، رووا أفكاراً كانوا عليها قبل الإسلام، بل فسّروا نصوص الإسلام طبقاً لآرائهم هذه.[2] وينبه الفاروقي إلى هذا السبب بقوله: "ولما كان هؤلاء المسلمون الجدد قد تحولوا إلى الإسلام من أديان شاعت فيها النزعة التشبيهية التجسيدية للإله، فإنه كان من الصعب على أمثالهم أن ينفضوا أيديهم تماماً من نزعة التشبيه التي خامرت عقولهم قبل إسلامهم."[3]

ت- رواية الصحابة ﷺ عن اليهود الذين أسلموا:

ذلك أن عدداً من الصحابة ﷺ رووا عن بعض أحبار اليهود، يقول الذهبي:

---

(١) المرجع السابق، ص٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨.

"إن كعباً جالس أصحاب محمد ﷺ فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية،"[1] كما نبّه التابعي بسر بن سعيد على خلط الناس كلام كعب بكلام الرسول ﷺ، وكلام الرسول ﷺ بكلام كعب، حين كان أبو هريرة يروي عن كعب وعن رسول الله ﷺ في مجلس واحد، ويحصل الخلط بعد أن يقوم من مجلسه.[2] فقد روى الإمام أحمد عن أبي هريرة ﷺ قال: "خرجت إلى الطور فلقيت كعب الأحبار فجلست معه فحدثني عن التوراة وحدثته عن رسول الله ﷺ..."[3]

وخير مثال يوضح ذلك ما رواه الحاكم عن عبد الله بن سلام قال: "إذا كان يوم القيامة جيء بنبيكم -ﷺ فأقعد بين يدي الله -سبحانه وتعالى- على كرسيه،"[4] ومسألة الإقعاد منه انتقلت إلى مجاهد الذي أخذ يلهج بها،[5] وعنهم تلقفها كثير من المجسمة، فهكذا نجد أن ابن سلام قد فسّر قول الله تعالى ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩]. بأن المقام المحمود هو: جلوس النبي عليه السلام مع الله تعالى على الكرسي يوم القيامة،[6] وهذا مناقض للتنزيه الإلهي، فقد فسر علماء الأمة المقام المحمود بأنه الشفاعة.[7]

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٨٩.

(٢) النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **التمييز**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: طبعة جامعة الرياض، ط١، ١٩٧٥م، ص١٢٨.

(٣) الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت، ج٢، ص٤٨٦، حديث رقم ١٠٣٠٨.

(٤) النيسابوري، عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ج٤، ص٥٦٨.

(٥) الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥م، ج١٥، ص١٤٨.

(٦) الذهبي، محمد بن أحمد. **العلو للعلي الغفار**، تحقيق: حسن السقاف، عمّان: دار الإمام النووي، ١٩٩٨م، ص٤٤٤-٤٤٨.

(٧) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٩٧م، ج٧، ص٣٨٧.

ث- الرواية بالمعنى:

إن أخطر شيء على أحاديث الصفات هو روايتها بالمعنى، وخاصة إذا كان من يرويها قليل العلم بعلم أصول الدين، شأن كثير من الرواة، ولهذا كانت الرواية بالمعنى في هذا الباب جالبة لكثير من الإشكالات. ومن الأمثلة على ذلك: روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث المغيرة وفي صحيح البخاري معلقاً عن عبيد الله بن عمرو عن عبد الملك -واللفظ لمسلم- أن رسول الله ﷺ قال: "لا شخص أغير من الله، ولا شخص أحب إليه المدحة من الله."[1] قال ابن الجوزي: "لفظة الشخص يرويها بعض الرواة ويروي بعضهم "لا شيء أغير من الله" والرواة يروون بما يظنون به المعنى، فيكون لفظ "شخص" من تغيير الرواة."[2]

ثانياً: التنـزيه عند غير المسلمين

بيّن الفاروقي انزلاق اليهودية، والمسيحية إلى التشبيه والتجسيم وانحرافهما عن التنزيه، بل عدَّ هذا الانحراف أكثر المخالفات خطورة من وجهة نظر الشرع وأقلها قابلية للمغفرة. يقول: "والإسلام وإن اتفق مع اليهودية والمسيحية في الأسس والأصول، فقد خالفهما في قضايا عدّة، وحاول إصلاح أو تصويب ما لابسهما من الانحرافات التاريخية، وأكثر هذه المخالفات خطورة من وجهة نظر الشرع، وبذلك أقلها قابلية للمغفرة من جانب الله تعالى، حددها الإسلام في إساءة فهم معنى التعالي الإلهي، وتشبيه الخالق بالمخلوق."[3] بل إن الفاروقي

---

(١) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٧١. انظر أيضاً:
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٦٩م، ج١٣، ص٣٩٩.

(٢) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، تحقيق: حسن بن علي السقاف، عمّان: دار الإمام النووي، ط١، ١٩٩٢م، ص١٦١.

(٣) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤١.

يرى أن رسالة الإسلام، التي هي آخر الرسالات السماوية، جاءت لتصحح الانحراف في التنزيه الذي أصاب هاتين الديانتين.[1] وحتى نعرف مدى انحراف هاتين الديانتين عن التنزيه فلا بدَّ من التفصيل.

١- التنـزيه في اليهودية

فاليهود -كما يقول علماء التوحيد- بلغوا الغاية القصوى في تشبيه الله تعالى، ووصفه بصفات المحدثات، بل لقد أجروا عليه صفات النقص، وإلى هذا يشير الإمام الشهرستاني فيقول: "ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لعنهم الله... ."[2] ثم أكد على هذا المعنى بعد صفحات فقال عنهم: "فإن التشبيه فيهم طباع."[3]

ولقد نبه الفاروفي إلى جملة من الأفكار والمبادئ التي خرق اليهود بها سياج التنزيه، ووصفوا الله تعالى بصفات الحوادث والممكنات، ودلل على ذلك بأدلة من عهدهم القديم، لا تقبل الشك ولا الريب، ومن هذه الأدلة التي ذكرها رحمه الله ما يأتي:

أ- تحدثوا عن الرب بصيغة الجمع فى ثنايا التوراة كلها، وادّعوا أن أبناء الله تزوجوا من بنات البشر:[4]

وبالفعل نجد ذلك في توراتهم فقد ورد في سفر التكوين: "وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، وولد لهم بنات، أن أَبْنَاءَ اللهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ أَنَّهُنَّ حَسَنَاتٌ. فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ نِسَاءً مِنْ كُلِّ مَا اخْتَارُوا. فقال الرب لا يدين روحى فى الإنسان إلى الأبد، لزيغانه هو بشر. وتكون أيامه مئة وعشرين سنة كَانَ فِي

(١) المرجع السابق، ص٤٠.

(٢) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص٨٠.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٩٦.

(٤) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤١.

الأَرْضِ طُغَاةٌ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. وَبَعْدَ ذلِكَ أَيْضاً إِذْ دَخَلَ بَنُو اللهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَوَلَدْنَ لَهُمْ أَوْلاَدًا، هؤُلاَءِ هُمُ الْجَبَابِرَةُ الَّذِينَ مُنْذُ الدَّهْرِ ذَوُو اسْمٍ."[1]

ب- زعموا أن يعقوب وزوجه سرقوا آلهة لابان؛ لأنهما يقدسانها:[2]

ونقرأ ذلك في سفر التكوين: "وَالآنَ أَنْتَ ذَهَبْتَ لأَنَّكَ قَدِ اشْتَقْتَ إِلَى بَيْتِ أَبِيكَ، وَلكِنْ لِمَاذَا سَرَقْتَ آلِهَتِي؟ فَأَجَابَ يَعْقُوبُ وَقَالَ لِلاَبَانَ: إِنِّي خِفْتُ لأَنِّي قُلْتُ لَعَلَّكَ تَغْتَصِبُ ابْنَتَيْكَ مِنِّي... الَّذِي تَجِدُ آلِهَتَكَ مَعَهُ لاَ يَعِيشُ. قُدَّامَ إِخْوَتِنَا انْظُرْ مَاذَا مَعِي وَخُذْهُ لِنَفْسِكَ. وَلَمْ يَكُنْ يَعْقُوبُ يَعْلَمُ أَنَّ رَاحِيلَ سَرَقَتْهَا. وَكَانَتْ رَاحِيلُ قَدْ أَخَذَتِ الأَصْنَامَ وَوَضَعَتْهَا فِي حِدَاجَةِ الْجَمَلِ وَجَلَسَتْ عَلَيْهَا."[3]

ت- صوروا الإله شبحاً يقابله يعقوب وجهاً لوجه، ويصارعه ويكاد يصرعه:[4]

ورد ذلك أيضاً في سفر التكوين: "فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ، وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، ضَرَبَ حُقَّ فَخْذِهِ، فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. وَقَالَ: أَطْلِقْنِي، لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ. فَقَالَ: لاَ أُطْلِقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي. فَقَالَ لَهُ: مَا اسْمُكَ؟ فَقَالَ: يَعْقُوبُ. فَقَالَ: لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللهِ وَالنَّاسِ وَقَدَرْتَ. وَسَأَلَ يَعْقُوبُ وَقَالَ: أَخْبِرْنِي بِاسْمِكَ. فَقَالَ: لِمَاذَا تَسْأَلُ عَنِ اسْمِي؟ وَبَارَكَهُ هُنَاكَ."[5]

---

(١) الكتاب المقدس. **العهد القديم**، بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٥م، سفر التكوين: ٦/ ١-٤.

(٢) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٣) الكتاب المقدس، **العهد القديم**، سفر التكوين: ٣١/٣٠-٣٤.

(٤) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٥) الكتاب المقدس، **العهد القديم**، سفر التكوين: ٣٢/ ٢٢-٣٠.

ث- قالوا: إن الله تعالى هو أبٌ لملك اليهود:[1]

ففي المزامير: "إني أخبر من جهة قضاء الرب. قال لي: أنت ابني. أنا اليوم ولدتك."[2] "هو يدعوني أبي أنت إلهي وصخرة خلاصي."[3] وفي سفر صموئيل الثاني: "هو يبني بيتاً لأسمي وأنا أثبت كرسي مملكته إلى الأبد. أنا أكون له أباً وهو يكون لي ابناً."[4]

ج- ذهبوا إلى القول بأن الرب هو والد أمتهم بالمعنى الحرفى للكلمة:[5]

ففى سفر هوشع نقرأ: "لكن يكون عدد بنى إسرائيل كرمل البحر الذى لا يُكال ولا يُعدّ، ويكون عوضاً عن أن يقال لهم، لستم شعبي، يقال لهم: أبناء الله الحي."[6] وفى سفر أشعياء: "لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه، ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديرا أباً أبدياً رئيس السلام."[7] وفيه أيضا نطالع: "فإنك أنت أبونا وإن لم يعرفنا إبراهيم وإن لم يدرنا إسرائيل. أنت يا رب أبونا منذ الأبد اسمك."[8]

هذه هي الأمثلة التي نبّه عليها الفاروقي رحمه الله، غير أن هناك أمثلة أخرى جديرة أن تذكر، فيما يأتي أهمها:

ح- وصفوا الله بالمكان والجهات:

فهو عندهم يجلس على عرشه، ففي التوراة: "الله يملك على الأمم. ويجلس

---

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٢) الكتاب المقدس، **العهد القديم**، سفر المزامير: ٢/ ٧-٨.

(٣) المرجع السابق، سفر المزامير: ٨٩/ ٢٩.

(٤) المرجع السابق، سفر صموئيل الثاني: ٧/ ١٣-١٤.

(٥) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٦) الكتاب المقدس، **العهد القديم**، سفر هوشع: ١/ ١٠.

(٧) المرجع السابق، سفر أشعياء: ٩/ ٦.

(٨) المرجع السابق، سفر أشعياء: ٣٦/ ١٦.

على عرشه المقدس،"[١] ومختص بجهة فوق؛ ففي سفر أيوب: "ليكن ذلك النهار ظلاماً لا يتعهده الله من فوق."[٢] ولم يكتفوا بذلك بل جعلوه في السحاب وفي النار...؛ ففي سفر الخروج: "وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود من سحاب، ليهديهم في الطريق، وليلاً في عمود من نار، ليضيء لهم."[٣]

خ- وصفوا الله بالتغيّر والانتقال وأجازوا عليه ذلك:

فقد وصفوه بالحركة والسكون، والصعود والنزول؛ ففي سفر الخروج: "ونزل الرب على رأس جبل سيناء، ونادى موسى إلى رأس الجبل فصعد،"[٤] وفي سفر التكوين: "ونزل الرب لينظر المدينة والبرج...."[٥] وفيه أيضاً: "قال الله لإبراهيم هذا الكلام وارتفع عنه."[٦] ومن تطاولهم على الله أنهم قالوا عنه إنه يمشي ويتحرك؛ ففي سفر التكوين: "وسمع آدم وامرأته صوت الرب الإله وهو يتمشى في الجنة عند المساء،"[٧] وفي الخروج: "وكان الرب يسير أمامهم...."[٨]

د- أجازوا على الله الانفعالات النفسية:

فقد أجازوا على الله سبحانه الندم؛ ففي سفر التكوين: "فندم الرب أنه صنع الإنسان،"[٩] وكذلك الغيظ؛ ففي سفر التثنية على لسان موسى: "لأني خفت من

---

(١) المرجع السابق، سفر المزامير: ٤٧/ ٩.

(٢) المرجع السابق، سفر أيوب: ٣/ ٤.

(٣) المرجع السابق، سفر الخروج: ١٣/ ١٢. انظر أيضاً:
- سفر العدد: ٩/ ١٥ و١٢/ ٥.

(٤) المرجع السابق، سفر الخروج: ١٩/ ٢ و٣/ ٨.

(٥) المرجع السابق، سفر التكوين: ١١/ ٥.

(٦) المرجع السابق، سفر التكوين: ١٧/ ٢٢.

(٧) المرجع السابق، سفر التكوين: ٣/ ٨.

(٨) المرجع السابق، سفر الخروج: ١٣/ ٢١.

(٩) المرجع السابق، سفر التكوين: ٦/ ٦.

غضب الرب وغيظه عليكم، ليبيدكم فسمع لي الرب هذه المرة أيضاً."[1]

ذ- وصفوا الله بصفات النقص:

فقد وصفوه -تعالى الله عما يصفون- بالجهل، فهو لا يعرف أين مكان آدم وحواء عندما اختبآ، وأخذ ينادي عليهما.[2] كما وصفوه بالتعب ففي سفر التكوين: "وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، واستراح في اليوم السابع من جميع ما عمله."[3]

ر- جعلوا لله تعالى صورة على مثال صورهم (تعالى الله عن ذلك):

ففي سفر التكوين: "وقال الله: لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلق البشر."[4] وحتى يدعموا هذا المعتقد الفاسد أضافوا لله سبحانه مثل أعضائهم فزعموا أن له وجهاً؛ ففي سفر المزامير: "أَنِرْ بوجهك على عبدك،"[5] ويداً؛ ففي سفر أيوب "فثقل يدِ الله يثير أنيني،"[6] وذراعاً؛ ففي السفر نفسه: "أمثل ذراع الله ذراعك،"[7] وساعداً؛ ففي سفر المزامير: "بل بيمينك وساعدك ونور وجهك...،"[8] وعينين وأذنين؛ ففي أخبار الأيام الثاني: "والآن، فعيناي مفتوحتان على هذا المكان، وأذناي مصغيتان إلى كل صلاة تقام فيه،"[9] بل جعلوا له قلباً؛ ففي السفر ذاته: "وستكون عيناي

---

(١) المرجع السابق، سفر التثنية: ٩/ ١٩.

(٢) المرجع السابق، سفر التكوين: ٣/ ٨-١٠.

(٣) المرجع السابق، سفر التكوين: ٢/ ٢.

(٤) المرجع السابق، سفر التكوين: ١/ ٢٦ - ٢٧، انظر أيضاً: ٥/ ٢، و٩/ ٦.

(٥) المرجع السابق، سفر المزامير: ٣١/ ١٧.

(٦) المرجع السابق، سفر أيوب: ٢٣/ ٢.

(٧) المرجع السابق، سفر أيوب: ٤٠/ ٩.

(٨) المرجع السابق، سفر المزامير: ٤٤/ ٤.

(٩) المرجع السابق، سفر أخبار الأيام الثاني: ٧/ ١٥.

عليه وقلبي معه."[1]

تلكم بعض شناعات اليهود التي تدل إلى أي درك وصل تخلفهم، وانحرافهم عن التنزيه في تصورهم لله جل في علاه، وكيف وصفوه بصفات المحدثات والنقص، تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيراً. يقول الفاروقي بعد ذلك: "إن إلهاً بهذا المفهوم، هو -ولا شك- غير الله المتعالي المرتسم في الوعي السامي الذي جاء بصفاته الوحي المعصوم."[2]

بقي أن أنبه أن بعض علماء اليهود لـمّا رأى أنوار التنزيه عند المسلمين حاول أن ينقلها إلى دينه، وأخذ يؤول هذه الألفاظ الواردة في التوراة بتمحّل؛ لأن سياقاتها لا تحتمل التأويل، وخير مثالين يمثلان هذا الاتجاه اليهودي المتأثر بالتنزيه الإسلامي ابن ميمون (توفي ٦٠٠هـ) في دلالة الحائرين، وابن ملكا (توفي ٤٥٧هـ) في المعتبر في الحكمة.

٢- التنـزيه في المسيحية

على الرغم من أننا نستطيع أن نلزم المسيحية ما أُلزمت به اليهودية؛ ذلك أنهم يرون أن العهد القديم يشكل جزءاً من تراثهم الديني الذي به يؤمنون،[3] فنستطيع إلزامهم بكل الأمثلة السابقة بسبب إيمانهم بالعهد القديم.

أما بالنسبة للأفكار التي تفرد بها المسيحيون عن اليهود، فإننا نجدهم بعيدين

---

(١) المرجع السابق، سفر أخبار الأيام الثاني: ٧/ ١٦.

(٢) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٣) يقول بولس إلياس: "يرتكز الدين المسيحي على الوحي الذي أنزله الله على البشر بواسطة أنبيائه ورسله في العهدين القديم والجديد". انظر:
- إلياس، بولس. **خلاصة الدين المسيحي؛ تعليم مسيحي للصفوف العليا والجامعيين**، بيروت: دار المشرق، ط٤، ١٩٩١م، ص٧.

ويقول أوغسطينيوس عن العهدين: "الجديد مختبئ في القديم وفي الجديد يتكشف القديم". انظر:
- الكنيسة الكاثوليكية. **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، ترجمة: حبيب باشا، يوحنا منصور، كيرلس سليم يسترس، حنا الفاخوري، جونية-لبنان: المكتبة البولسية، ط١، ١٩٩٩م، ص٦٣.

كل البعد عن تنزيه الله تعالى عن صفات الحوادث والأمور المستحيلة عليه أكثر من اليهود، وإلى ذلك يشير الفاروقي بقوله: "إن إساءة المسيحية لفكرة التعالي والتنزيه كانت أخطر وأسوأ."(١)

ويتمثل السوء والخطر اللذان أشار لهما الفاروقي، في أن عقائد المسيحيين التي تفردوا بها، لا تحيل إلى أية إشارة لها في صفحات العهد القديم، ولا في أقول المسيح عليه السلام، ولا في أقوال تلاميذه، وإنما اعتمدوا في اختراعها على بولس الرسول، وآباء الكنيسة، ومجامعها المسكونية في القرون التالية للمسيحية الأولى.(٢) لأجل ذلك سيكون اعتمادنا فيما نورده من عقائدهم على كتبهم المعتمدة لديهم، دون الإشارة إلى استدلالهم عليها من نصوص الكتاب المقدس, ذلك أن معظم هذه النصوص لا يُسلَّم لهم المعنى والتفسير الذي استنبطوه منها.(٣)

وقد أبدع الفاروقي في الإشارة إلى صور انحراف المسيحية عن التنزيه، وتوسع في بيانها والإشارة إليها. ومن صور هذا الانحراف ما يأتي:

أ- ادعاؤهم بأن لله ولداً:

وضَّح الفاروقي هذا الإدعاء بقوله: "وجّه الإسلام التهمة للمسيحية بأنها طورت الفكرة المنحرفة بأبوة الإله لملك اليهود، وإسباغها على عيسى عليه السلام، ثم إعطاء هذه الفكرة المضمون الكينوني المزيل للتعالي والقائل بوحدة الجوهر بين الإله وعيسى."(٤) فهم حقاً يعتقدون أن سيدنا المسيح هو ابن الله، يقول سمعان بطرس -مخاطباً المسيح-: "أنت المسيح ابن الله الحي،"(٥) وجاء

(١) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٢) الطهطاوي، محمد عزت. **الميزان في مقارنة الأديان**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٣م، ص٩٧-٩٨.

(٣) الطهطاوي، محمد عزت. **النصرانية في الميزان**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٥م، ص١٥-٣٠.

(٤) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٥) الكتاب المقدس. **العهد الجديد**، لبنان: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٣م، إنجيل متّى: ١٦/ ٦.

في قانون إيمان الرسل: "أؤمن بالله... وبيسوع المسيح ابنه الوحيد ربنا،"[1] ثم نراهم بعد ذلك يصبغون صفات الألوهية على هذا الابن، فهم يقولون عنه: "هو الله الصادر عن الله، نور ومولود من النور، إله حق، صادر عن الله الحق."[2]

والناظر إلى كلامهم هذا يدرك أن النصرانية قد انحرفت عن التوحيد إلى التعدد في الآلهة.

ب- تجويزهم الألم والموت على الله سبحانه:

بيّن الفاروقي مصدر هذه الفكرة بقوله: "إن المصدر الحقيقي لهذه الفكرة يكمن في تأثير المعتقدات الباطنية السرية غير السامية، فمنها أخذت المسيحية "إلهها المتألم"، الذي يخلص بموته وعودته إلى الحياة، كما يمنح النعم الإلهية لأتباعه بواسطة القرابين."[3]

وما قاله الفاروقي دقيق للغاية، فالنصارى يقولون إن المسيح هو الله، والله هو المسيح، فهم يعتقدون أن صورة الله في الأرض هي المسيح، وأن المسيح له من الصفات الإلهية مثل ما لله.[4] ويظهر هذا من رسالة بولس إلى كنيسة روما: "فإذا شهدت بلسانك أن يسوع رب، وأمنت بقلبك أن الله أقامه من بين الأموات، نلت الخلاص."[5]

وبالنسبة للألم فالنصارى يعتقدون أن الله سبحانه يتألم، بل ويتألم معهم في كل لحظة. يقول جوزيف راتسنجر: "الله يتألم ويقوم فينا في كل

(١) الكنيسة الكاثوليكية، **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، مرجع سابق، ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٧٩. انظر أيضاً:
- الكنيسة الكاثوليكية. **أؤمن "الوجيز في التعليم المسيحي الكاثوليكي"**، أذن بطبعه: سليم الصايغ، عمّان: د.ن، ٢٠٠٠م، ص٢٥.

(٣) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٤) الكنيسة الكاثوليكية، **أؤمن**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٥) الكتاب المقدس، **العهد الجديد**، مرجع سابق، رسالة بولس إلى رومة: ١٠/ ٩.

لحظة،"[1] ويقول بعد ذلك بأسطر: "وما أيسر احتمال الآلام عندما يوقنون أن المسيح تألم قبلهم وهو يتألم الآن معهم."[2] وبلغ بهم الأمر أنهم أجازوا على الله سبحانه الموت، يقول جوزيف راتسنجر: "لقد دنا الله منا إلى درجة أصبح من الممكن لنا معها أن نقتله."[3]

ت- ادعاؤهم التثليث:

عقيدة التثليث عند النصارى من أعوص العقائد عندهم، حتى إن كثيراً منهم يعترف بذلك، فتارة ترميهم في تعدد الآلهة، وعلى أحسن الأحوال تجعل الله سبحانه في معتقدهم مركب من أجزاء ثلاثة. لذا نجد وصفاً دقيقاً لهذه الفكرة في قول الفاروقي: "والتثليث في المسيحية أكّد على أشخاص ثلاثة، كل واحد منهم إله". كما شدد على أن الإله أصبح إنساناً، وبهذا انتهكت وحدانية الله وتعاليه، والكمال المطلق للذات الإلهية.[4]

جاء في التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية: "فالله واحد، ولا يوجد إلا إله واحد. والإيمان المسيحي يعترف أنه لا يوجد إلا إله واحد، واحد بطبيعته وجوهره وطبيعته وأنيته،"[5] ولكن وفي هذا الكتاب نفسه نجدهم ينقلون عن داما سيوس: "أن الله واحد ولكنه غير متوحد،"[6] ثم يقولون: "الثالوث الأحدي الجوهر."[7]

---

(١) سيرسن، سليم. **اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر؛ سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم** رقم ٢، بيروت: المكتبة البولسية، ط٢، ١٩٨٩م، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٣. انظر أيضاً:
- إلياس، **خلاصة الدين المسيحي**، مرجع سابق، ص٥٣.

(٤) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٥٢.

(٥) الكنيسة الكاثوليكية، **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، مرجع سابق، ص٨٦.

(٦) المرجع السابق، ص٩٨.

(٧) المرجع السابق، ص٩٨

ولو طلبنا منهم أن يفسروا لنا ذلك لقالوا: "إننا لا نعترف بثلاثة آلهة بل إله واحد بثلاثة أقانيم."[1] ولو سألناهم بأن هذا الإله ذو الجوهر الواحد -بناءً على كلامهم- هل أقانيمه الثلاثة متشابهة وغير مميزة؟! وهل هي كيفيات للإله الواحد الذي تؤمنون به؟! لقالوا: "إنه أب، وابن، وروح قدس ليسوا مجرد أسماء دالة على كيفيات للكائن الإلهي؛ إذ إنهم متميزون تميزاً حقيقياً في ما بينهم الذي هو الابن ليس الأب، والذي هو الأب ليس الابن، ولا الروح القدس هو الأب والابن"، إنهم متميزون فيما بينهم بعلاقات، مصدرهم "الأب هو الذي يلد، والابن هو المولود، والروح القدس هو الذي ينبثق."[2]

وبعد هذا لا يشك عاقل في أن هذا الكلام هو التعدد في الآلهة، ونقض أخص وصف لله سبحانه الذي هو الوحدانية، لذا نجد أن الفاروقي قد اتهمهم صراحة بتعدد الآلهة، فقد اتهم علماء اللاهوت أنهم "بحثوا في التوراة عن أدلة تفيد معنى التعدد للإله، وقد اعتقد القديس أوغسطين، وترتوليان، وكثيرون غيرهما أنهم وجدوا في التعبير بصيغة الجمع المستعمل في سفر التكوين "لنصنع الإنسان على صورتنا"[3] البرهان على أن الله ثلاثة، وبقي هذا بوصفه برهاناً يحتج به المسيحيون حتى يومنا هذا."[4]

على أننا نجدهم يقولون: "الأب كله في الابن، وكله في الروح القدس، والابن كله في الأب، وكله في الروح القدس، والروح القدس كله في الأب، وكله في الابن."[5] وهذا هو التركيب والتجزؤ بعينه.

---

(١) المرجع السابق، ص٩٨

(٢) المرجع السابق، ص٩٨.

(٣) الكتاب المقدس، **العهد القديم**، مرجع سابق، سفر التكوين: ١/٦.

(٤) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٣.

(٥) الكنيسة الكاثوليكية، **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، مرجع سابق، ص٩٩.

ث- وصفه الذات الإلهية بالذكورة والأنوثة:

يتهم الفاروقي أحد علماء اللاهوت بأنه يقول: "إن الذكورة والأنوثة متأصلة في الطبيعة الإلهية"، وينقل الفاروقي عن كارل بارث بأنه "الذى يدعى بلا أي حياء أن الذكورة والأنوثة متأصلة في الطبيعة الإلهية، مستدلاً بورود عبارة "ذكرا وأنثى خلقهم"، بعد تلك العبارة المقتطفة من سفر التكوين مباشرة.(١) فهو عدّ العبارة التالية للعبارة الأولى المنتهية بلفظ (صورته)، بياناً لها، وهى تشير من ثمّ إلى الذكورة والأنوثة بوصفها مقومات للصورة الإلهية.(٢)

ج- التجسد:

ومعنى التجسد حسبما توضحه الكنيسة هو: "كون ابن الله اتخذ طبيعة بشرية، لكي يحقق فيها خلاصنا؛"(٣) أي يتحول من الطبيعة الإلهية إلى الطبيعة البشرية.(٤) يقول الفاروقي: "إن المسيحية الكاثوليكية عرّفت نفسها بهذا الالتزام بوحدة الجوهر بين الإله وعيسى، مع تمّيزها لتعدد شخصيتهما وطبعهما ووعيهما."(٥)

لذا فإن النصارى يعتقدون تجسد الله سبحانه في العذراء مريم عليها السلام؛ ففي قانون إيمان نيقيه: "... نزل من السماء بالروح القدس، تجسد من البتول مريم، وصار إنساناً..."(٦) ويوضح لنا توماس اليسوعي ذلك بقوله: "نؤمن بأن

---

(١) الكتاب المقدس، **العهد القديم**، مرجع سابق، سفر التكوين: ١/ ٢٨.

(٢) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٣.

(٣) الكنيسة الكاثوليكية، **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، مرجع سابق، ص١٥٢.

(٤) وبعبارة كلامية أدق يكون معنى التجسد: أن يصبح القديم حادثاً أو أن يقبل القديم الحدوث.

(٥) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٦) الكنيسة الكاثوليكية، **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، مرجع سابق، ص٧٩.

رسالة الله الأزلية وغير المخلوقة تجسّدت وسكنت بيننا في شخص الإنسان يسوع."[1]

ويشرح لنا بولس إلياس سبب هذا التجسّد فيقول: "تجسّد ابن الله يسوع المسيح وصار إنساناً، ليكون قدوة للبشر، يقتدون بها في علاقاتهم مع الله ومع بعضهم بعضاً."[2] ويحاول أن يبين لنا جوزيف راتسنجر الحكمة من هذا التجسّد قائلاً: "إن تجسّد الله في يسوع المسيح الذي تلاقى الله الخالد، والإنسان الزمني في شخص واحد ليس سوى الإنجاز النهائي لسيطرة الله على الزمن."[3]

ونجد الفاروقي يلخص مناقشاتهم بقوله: "فعيسى عليه السلام، بحسب اعتقادهم، هو إنسان وإله، وهم لم يتفقوا بشكل قاطع حول ألوهية أو إنسانية عيسى عليه السلام دون اتهامات الهرطقة، ولذلك بدت لغتهم في أفضل الأحوال غير واضحة."[4]

ح- قولهم بالحلول والاتحاد:

والنصارى يؤمنون بحلول الله سبحانه واتحاده بجسد السيد المسيح عليه السلام. فهم يقولون: "كان يسوع يتّحد بالله اتحاداً مغايراً... ."[5] ويفلسف هذا الاعتقاد سليم سيرسن قائلاً: "في شخص يسوع المسيح وجدت طبيعة بشرية خالصة كاملة، فإن خلاص الإنسان هو قبل كل شيء خلاص كياني،

---

(١) اليسوعي، توماس ميشيل. **مدخل إلى العقيدة المسيحية**؛ ترجمة: كميل حشمية اليسوعي، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣م، محاضرات ألقيت في كلية الشريعة الإسلامية بأنقرة، ص٥٥.

(٢) إلياس، **خلاصة الدين المسيحي**، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣.

(٣) راستنجر، جوزيف. **مدخل إلى الإيمان المسيحي**، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم رقم ١٥، ترجمة: نبيل الخوري، بيروت: المكتبة البولسية، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٣١.

(٤) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٤.

(٥) الكنيسة الكاثوليكية، **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، مرجع سابق، ص٥٠٤.

وهذا الخلاص يتم باتحاده في كيان المسيح الإنسان المتحد بالله اتحاداً جوهرياً."[1]

خ- رسمهم صوراً لله سبحانه:

يعتقد النصارى تبعاً لليهود أن الله تعالى على شكل إنسان، فهم يعتقدون كما في التعليم المسيحي: "أن الله خلق الإنسان على "صورة" الخالق و"مثاله،"[2] لذلك نجدهم يرسمون صوراً لهذا الرب على شكل رجل كبير في السن، وهم يزينون كنائسهم وكتبهم بهذه الصور.[3]

ولم يشر الفاروقي لهذه الصورة من صور الانحراف صراحة، بل أشار لها إشارة لطيفة حين قال: "فالمسجد -أينما وجد في العالم الإسلامي- لا يحتوي أبداً على أيّة صورة فيها إشراك بالله تعالى."[4]

وهكذا فقد وصل الانحراف في فهم المسيحية للتنزيه من السوء أن دفع الفاروقي إلى القول: "وقد أصبح الالتزام باللاتعالي عند المسيحيين من القوة والحزم بحيث تحول إلى اعتقاد ثابت، سمح لبول تيلش أن يعلن أن الإله المتعالي غير معروف، ولا يمكن معرفته إلا إذا تجسّد في جسم ما في الطبيعة أو التاريخ."[5]

---

(١) سيرسن، **اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر**، مرجع سابق، ص١٩١.

(٢) الكنيسة الكاثوليكية، **التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية**، مرجع سابق، ص٥١٤، ٦٦٠. وانظر بحث الإنسان على صورة الله ص٥١٣ - ٥١٦ من نفس الكتاب.

(٣) على سبيل المثال لو فتحت كتاب اللاهوت المسيحي ص٧٤، لوجدت صورة تمثل عندهم الله الخالق. وكذلك في كتاب أؤمن "الوجيز في التعليم المسيحي الكاثوليكي" ص٧٦، تجد صورة فإذا دققت النظر في أعلى يمين الصفحة وجدتهم رسموا صورة تدل على الله سبحانه بزعمهم، وصورة لطفل تدل على الابن، وصورة لحمامة ترمز إلى الروح القدس.

(٤) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٤٦.

(٥) المرجع السابق، ص٤٤.

ثالثاً: التنـزيه عند الفاروقي

لقد بنى الفاروقي كتابه كاملاً على أكبر مبدأ من مبادئ التنزيه، ألا وهو "التوحيد"، فجعل التوحيد النقطة التي انطلق منها في معالجة أبحاث الكتاب، وجعل التوحيد المركز الذي تدور حوله أفكار الكتاب، والحق يقال إن الفاروقي نجح نجاحاً منقطع النظير في الربط بين أهم مبدأ من مبادئ التنزيه وقضايا الإيمان الأخرى، كما نجح أيضاً في الربط بينه وبين جميع مناحي الحياة الحضارية في الإسلام.

وحتى لا يتشعب البحث ويطول، فإننا نأخذ بعين الاعتبار ما عرّفنا به التنزيه في بداية هذا البحث، ونشرح نظرة الفاروقي إلى التنزيه، وفهمه له من خلال النقاط الآتية:

١- اتفاق المسلمين على التنـزيه

لم تتفق الفرق الإسلامية على شيء اتفاقها على التنزيه، فلم يكن تنزيه الله تعالى يوماً موضع خلاف عند المسلمين، وإن اختلفوا في شرحه، يقول الفاروقي: "إن ماهية الإسلام هي التوحيد؛ أي الشهادة بأن الله هو الواحد المطلق المتعالي، خالق كل شيء في هذا الوجود."[١] ثم بيّن أن هذا المبدأ من المبادئ التي "لا أحد من أبناء هذه الحضارة أو المشاركين فيها يخامره أدنى شك أو ريبة في ذلك."[٢] وأشار إلى أن المستشرقين والمبشرين عندما درسوا هذه الحضارة أرادوا التشكيك في هذه الحقيقة، لكن المسلمين بقوا على موقفهم الثابت دون ارتياب.[٣]

٢- أهمية التنـزيه عند المسلمين

قلنا سابقاً: إن تنزيه الله سبحانه هو الأساس القويم الذي يقوم عليه الإيمان

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص٣٧.

في الدين الإسلامي الحنيف، وهو المميز الرئيس للعقيدة الإسلامية الغراء في نظرتها للخالق تعالى، إلا أن الفاروقي بوعيه واستلهامه لنظرية التنزيه عند المسلمين، قد أبان لنا أهمية التنزيه بشكل مختلف عما شرحه علماء الكلام السابقين. ونلخص هذه الأهمية في الأفكار الآتية:

- توحيد الله، ومن ثمّ تنزيهه يعد المبدأ الأول للإسلام، وهو الذي يعطي الحضارة الإسلامية هويتها، ويربط مقوماتها.[١]
- توحيد الله، ومن ثمّ تنزيهه يُعدُّ أهم ما أمر به الله تعالى.[٢]
- الأوامر الإلهية في الإسلام لا تقبل، ولا تصلح دون تنزيه الله تعالى، فالدين كله مبني على توحيده، ولزوم طاعته وعدم الإشراك به، ولا عبرة بتنفيذ هذه الأوامر إذا لم يتحقق التنزيه والتوحيد.[٣]
- التفريط في تنزيه الله تعالى يجعل سنة الرسول ﷺ موضع شك ولزوميتها غير ثابتة، وهذا ما يؤدي إلى إسقاط النبوة ذاتها. والفاروقي يقول عن الإله غير المنزَّه إنه "لن يكون له أدنى فائدة للناس أو تأثير عليهم."[٤]

٣- عالمية التنـزيه في الإسلام

يقرر الفاروقي أن "الإسلام يعلن أن تعالي الله وتنزيهه هو موضع اهتمام لجميع البشر، كما يؤكد أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان، وأودع فيه القدرة على معرفة تعاليه، وهذه أمر فطري يشترك فيه كل البشر."[٥] فتنزيه الخالق -بحسب رأي الفاروقي- يمكّن للبشر جميعاً إدراكه، فهو أمر فطري بحسب

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٨- ٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص٣٩.

(٥) المرجع السابق، ص٤٥.

تعبيره. لذا نجده يؤكد هذا المعنى عند انتقاده للهندوسية التي تؤمن بتفاوت إدراك الإله من شخص لآخر.

والحق أننا لا نتفق تماماً مع الفاروقي في هذه الجزئية، فالناس يتفاوتون في إدراك التنزيه، وما ذكرناه[1] من أن دراسة التنزيه تقوي التفكير لدى الفرد المسلم خير شاهد على ذلك، على أننا نخشى أن يكون الفاروقي قد خلط بين وجود الله تعالى وتنزيهه، مع إقرارنا أن بعض مباحث التنزيه أظهر من بعض.

٤- أهم مبادئ التنـزيه التي ذكرها الفاروقي

تميّز الفاروقي بنظرته إلى تنزيه الله تعالى وتعاليه، وقد بثَّ هذه النظرة في ثنايا كتابه، وربطها ببعض حقائق العقيدة الإسلامية، ومن هنا سنذكر أهم هذه المبادئ على شكل مقتطفات نصية من كتابه وعلى شكل نقاط، وأهم هذه المبادئ:

- "التوحيد في التعبير المبسط هو اليقين والشهادة أن "لا إله إلا الله"، وهذا التعبير الذي يبدو في صيغة مختصرة كل الاختصار فيها نفي وإثبات، يحمل أعظم وأغنى معنى في الإسلام."[2]
- "فالمفهوم الإسلامي حول الله أنه قائم بذاته غني عما سواه."[3]
- "إن القول بأن الكون كله مخلوق، ويقف على الجانب الآخر من الخط الفاصل بين الخالق المتعالي والطبيعة المخلوقة، هو إحدى الحقائق الثابتة في العقيدة الإسلامية."[4]
- "التأكيد الأول في العقيدة الإسلامية هو "لا إله إلا الله". عبارة يفهمها

---

(١) في القسم الأول عند الحديث عن أهمية دراسة التنزيه في الفكر الإسلامي، النقطة الثانية.

(٢) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص٢٠.

المسلم على أنها تتضمن رفضاً لأي شريك لله تعالى في ملكوته وحكمه للكون، وكما أن هذه الشهادة تنفي إمكانية أي شخص في أن يمثل أو يجسد أو يعبر بطريقة ما -مهما كانت هذه الطريقة- عن الذات الإلهية."(١)

- "وحكم الله تعالى هو العدل دون اصطفاء لأحد، وميزان عدله مطلق وكامل."(٢)

- "فهو وحده الإله الأزلي الخالق المتعالي ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًاۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] و﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠] و﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣] وهو أزلي واحد ليس له شركاء إطلاقاً ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ١-٤]."(٣)

- "طبيعة الكون غائية، بمعنى أن له غاية، خلقه خالقه من أجلها، وهو يؤدى غايته تلك في الحدود المرسومة له، فالكون لم يخلق عبثاً ولا على سبيل اللعب. يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون:١١٥] ويقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الأنبياء:١٦] فالكون ليس نتاج الصدفة، بل هو كون أبدعه خالقه على أكمل حال، وخلق كل شيء فيه بقدر، ليؤدى وظيفة كونية محددة له. يقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾﴾ [السجدة:٧] ويقول: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾﴾ [الأعلى:٢]."(٤)

(١) المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٧-٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

- "ومرة أخرى، نقول إنه بما أن للكون غاية بوصفه من صنع الله تعالى المنزه عمله عن أي عبث أو لعب، والثابت له التسوية والكمال، فإن الخليقة لا بد أن تكون طيّعة، وقابلة للتحول، وللتغيير في جوهرها، وهيكلها، وشروطها، وعلاقاتها بالفعل الأخلاقي الإنساني، بوصفها شرطاً لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له."(1)

ومن هنا نجد أن الفاروقي عند عرضه لهذه المبادئ ركّز على الجانب العملي والمعاش للعقيدة الإسلامية، وعلى عكس ما فعله المتكلمون من التركيز على الجانب العلمي الاعتقادي.

٥- التنـزيه وحرية الإرادة في الفكر الإسلامي

لقد ربط الفاروقي بين تنزيه الله تعالى وحرية الإرادة الإنسانية على نحو قربه كثيراً من أهل الاعتزال،(2) فهو يقول: "ومن الطبيعي أن الله سبحانه وتعالى، عندما خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض، أن يمنحه القدرة على معرفة إرادته، وأن بجعل الأرض قابلة لعمارته، كي تتحقق فيها هذه الإرادة، وإلا كان خلقه له عبثاً."(3)

ثم يبرهن على حرية إرادة الإنسان بقوله: "لا نتصور عملاً أخلاقياً إن لم يكن صادراً عن إرادة حرة، ويؤديه مكلفٌ حر، فدون الجهد والمبادرة الإنسانية تسقط القيمة الأخلاقية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة:٢٥٦]، و﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩]."(4)

---

(1) المرجع السابق، ص٣٠.

(2) صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام **"المعتزلة"**، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨٥م، ص١٤١.

(3) الفاروقي، **التوحيد**، مرجع سابق، ص٢٣.

(4) المرجع السابق، ص٢٥.

فالحرية التي يطرحها الفاروقي هي حرية مسؤولة، يترتب عليها الحساب، فهو يقول: "إن الإنسان حرٌّ مسؤول. فالالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤولية عنه والحساب عليه. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد على مسؤولية الإنسان، منها على سبيل المثال قول الله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء:٢٣] فالواجب الأخلاقي يستحيل دون المسؤولية أو الحساب، فبلا هذه المسؤولية والثواب والعقاب في مكان وزمان ما، المترتبين على أعماله، تصبح العبثية لازمة لا مفر منها."[1]

ومما سبق يظهر لنا كيف أن الفاروقي استدلّ بتنزيه الله على حرية الإرادة الإنسانية، جاعلاً من هذه الحرية مسوّغاً للمسؤولية عن الفعل، ومن ثمّ شرعية الحساب.

٦- أدلة التنزيه

لم يختلف استدلال الفاروقي على تنزيه الباري تعالى عن استدلال المتكلمين، فقد أورد آيات القرآن الكريم التي أوردها المتكلمون في استدلالهم على هذه القضية، وهي:

- قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣].
- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾﴾ [آل عمران: ٢].
- قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠-١٠٣].
- قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَانَهُ

---

(١) المرجع السابق، ص٣١.

﴿وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّٗا كَبِيرٗا ٤٣ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤٤﴾ [الإسراء: ٤٢-٤٤].

٧- ربط الإيمان بالعمل

إن أفضل ما وضحه الفاروقي في كتابه هو الربط العملي بين مسائل الإيمان والعمل، ولا بأس في إيراد هذه العبارة الدقيقة والفاصلة له وهي: "ولكي يكون الإنسان مسلماً عليه أن يدرك تماماً أن الله تعالى وحده هو المغيّر، وإرادته فقط هي التي يجب إطاعتها، وسننه وحدها التي تشكل الأساس الأخلاقي للخليقة. إن فحوى رؤية المسلم هي الحقيقة والجمال والفضيلة، ولكن هذه القيم لا تتعدى نطاق طاقته العقلية،... فالتبرئة بوساطة الاعتقاد فقط لا تكفي بالنسبة له، ويجب أن تكون مقدمة إلى ميدان العمل إذ تظهر حسناته وسيئاته."(١)

رابعاً: تطبيقات عملية على استلهام المسلمين للتنزيه

لقد كان للفاروقي قصب السبق في بيان التطبيقات العملية، لاستلهام المسلمين للتنزيه، ولعلنا نورد مثالين ذكرهما الفاروقي، كانا بحسب رأيه نتيجة استلهام المسلمين للتنزيه:

١- زخارف المساجد والعمارة الإسلامية

يقول الفاروقي: "فالمسجد -أينما وجد في العالم الإسلامي- لا يحتوي أبداً على أيّة صورة فيها إشراك بالله تعالى، وهو عبارة عن مكان خالٍ تماماً، وجدرانه وسقوفه لم تزين قط إلا بالآيات القرآنية أو بالأرابيسك المجرد، الذي هو فن زخرفي يتشكل من تصميمات من سيقان النباتات وأوراقها وزهورها، يرسمه الفنان عن عمد على نحو متكرر ومتناظر، لا يحاكى الواقع الطبيعي، مما ينفى أي إيحاء محتمل باستخدامه الطبيعة المخلوقة بوصفها وسيلة للتعبير عن الذات الإلهية المقدسة."(٢)

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦.

ثم يُحكم الفاروقي الربط بين الفن والتنزيه؛ إذ يقول: "والنسق قد يكون مصنوعاً من أشكال هندسية هي بطبيعة تكوينها الهندسي توحي بإنكار التعبير الطبيعي عن الذات الإلهية، وهو أيضاً متمدد بطبيعته، ليوحي حقل نظر لا متناهٍ، إذ يساعد تشابك أشكاله على تحريك الخيال إلى ما لا نهاية، مولداً بذلك فكرة استدلالية عقلية، وطالباً من الخيال تكملة النسق فيما وراء الحائط أو اللوحة أو الواجهة أو الأرضية. وإذ إن الخيال عاجز عن أن يستمر إلى ما لا نهاية في كل مرة يطلب منه النسق ذلك، فإن هذه العملية تولد في الشخص الحدس الجمالي باللاتناهي أحد مظاهر التعالي."[1]

٢- سواسية الناس أمام الله تعالى

يذكر الفاروقي هذه الحقيقة التي استنبطها من التنزيه، فيقول: "رفض الإسلام دعوى أن الإنسان يمكنه أن يقيم صلة خاصة عن غيره مع الإله مهما كانت هذه الصلة، فالعباد كلهم سواسية أمام الله تعالى، لا يتفاضلون إلا بالتقوى."[2]

أما وجه استدلاله على هذه الحقيقة، فقد استنبطها من التوحيد -أشهر قواعد التنزيه- فيقول: "أما المعنى الثالث الجديد الذي تعبر عنه شهادة التوحيد على المستوى القيمي، فهو أنه بما أن الخير الواجب التحقيق هو الإرادة الإلهية، وبما أن تلك الإرادة الإلهية واحدة بالنسبة لكل المخلوقات، لكونها متعلقة بالخالق وحده، ويتعين عليهم جميعا الخضوع لها، فإنه لا محل للتمييز بين الأماكن والبشر بوصفه موضوعاً للفعل الأخلاقي. ومن هنا، فإن القول بعدم التمييز بين نقاط الزمان والمكان بوصفها بؤراً لقوة طرد مركزية للفعل السياسي، وبعدم التمييز بين البشر بوصفهم فاعلين للفعل الأخلاقي، على نحو يجعل الحياة الأخلاقية عالمية ومجتمعية في الوقت نفسه، كان بمثابة اكتشاف جديد، غائب عن الممارسة، حينما ولدت الحركة الإسلامية."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢١.

(٣) المرجع السابق، ص٥٤-٥٥.

لذا نجد الفاروقي ينعى على اليهود قولهم بفكرة "شعب الله المختار"، المنافية لنظرية التنزيه، فهو يقول: "إن إلهاً بهذا المفهوم يخضع لتأثير هذه العلاقة الخاصة -مهما كانت درجتها- هو بلا شك غير الله المتعالي المرتسم في الوعي السامي الذي جاء بصفاته الوحي المعصوم،"[1] الذي يقرر أن الناس أمام شرع الله سواء.

خاتمة:

هذا ما منَّ الله به علينا من شرح لنظرية التنزيه عند الفاروقي ﵀ مستلهمة من كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، وقد لاحظنا كيف أبدع الفاروقي في استلهام أهم مبدأ من مبادئ التنزيه "التوحيد"، وكيف ربطه بمناحي الحياة، ثم كيف ناقش اليهودية والمسيحية، وبيّن انحرافهما عن تنزيه الخالق المتعالي، ثم كيف شرح نظرية التنزيه الإسلامية بأسلوب سهل واضح بعيد عن تعقيدات علماء الكلام مع الإفادة من كتاباتهم.

على أنا خلصنا إلى أهم النتائج من هذا البحث وهي:

- يعدّ توحيد الله تعالى أهم مبدأ من مبادئ التنزيه، وهو المبدأ الأول في العقيدة الإسلامية، وعلى هذا المبدأ بنى الفاروقي كتابه.
- تفرّد الفاروقي في بيان علاقة تنزيه الباري جل شأنه، وحرية الإرادة والاختيار للإنسان؛ إذ طرح مبدأ الحرية المسؤولة، وقال: إن الإنسان حرٌّ مسؤول.
- نقل الفاروقي التنزيه من الدائرة الإسلامية إلى الدائرة العالمية، وبيّن حاجة البشر إلى ضرورة معرفة تنزيه الله تعالى وتعاليه.
- بيّن الفاروقي أن من مقتضيات التنزيه وحدة موقف البشر أمام الله تعالى، فالكل أمام الله تعالى سواء، ولا وجود لفكرة الشعب المختار التي تسيء إلى التنزيه.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٢.

- إن محاكمة اليهودية، والمسيحية أمام التنزيه، يُعد باباً أحسن الفاروقي استغلاله، وأبدع في شرحه وتفصيله.
- حاز الفاروقي -حقاً- قصب السبق في بيان التمثلات العملية للتنزيه، وبخاصة فيما أشار إليه من ترسخ التنزيه في وجدان عقل الفنان المسلم، فرسمت ريشته أشكالاً هندسية وزخارف نباتية تجريدية، عبرت عن تنزيه الخالق سبحانه.

لقد أظهر الفاروقي تمثلات التنزيه على جميع مكونات شخصية المسلم، بدأً من حرية إرادته واختياره، وانتهاءً بشعوره بالمساواة مع جميع الخلق أمام الله تعالى، إظهاراً عزَّ نظيره بين علماء الأمة، الذين تقع على عاتقهم اليوم تنقية الفكر الإسلامي من رواسب التشبيه والتجسيم، لينعكس ذلك على واقعهم المعاش في جميع جوانب حياتهم الحضارية، التي ستنهض بإذن الله سبحانه إن هم استلهموا نظرية التنزيه الإسلامي، وتمثلوها في حياتهم، أفراداً ومجتمعاً.

الباب الخامس

جهود الفاروقي الإصلاحية

الفصل الأول

مسؤولية الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم "العلل والحلول"

في مقاربات إسماعيل راجي الفاروقي

عبد العزيز بوالشعير[1]

مقدمة:

يرى الفاروقي أنّ المسلمين هم أوّل من عرف الجامعة على أنها كيان مستقل قانونياً ومالياً، يحتوي على الطلاب والمدرّسين، في تكريس خالص، لمتابعة المعرفة، وهذا ما جعل المسلمين الأوائل يثبتون في مواجهتهم مع الفرس والروم، فلقد كان إيمانهم مطلقاً وثابتاً، وكانوا يرون أنهم جديرون بأن يسودوا العالم بأسره بهذا الدّين الجديد. لكن العالم الإسلامي في نظر كثير من الناس اليوم هو "الرجل المريض"، وأنّ الإسلام يقبع وراء كل ظواهر التخلّف. ولا شك في أنّ الداء هو في المسلمين أنفسهم، وأنّ العلاج ينبغي أن يأتي من داخل الأمة الإسلامية، وأن يبدأ من مؤسسات التعليم العالي التي تولّد الإبداع والابتكار، وتعمل على إيقاظ وعي المسلم، ومن ثم تقويم شخصيته وإصلاح سلوكه، فكل عمل جامعي لا يستهدف تحقيق هذه الأهداف، إنما هو إجراء شكلي ظاهري لا يتعدى الترقيع الذي لا يصل إلى لبّ القضية.

إنّ المسؤولية ملقاة على عاتق الجامعة التي ينبغي أن تقوم بعملية الإصلاح، إصلاح النظام التعليمي الذي انحرف عن مساره الصحيح، فأصبح

---

(١) دكتوراه في الفلسفة من جامعة منتوري في قسنطينة، أستاذ الفلسفة بجامعة سطيف٢، الجزائر البريد الإلكتروني:.bouch_abde01@yahoo.fr

التعليم الجامعي الحالي عاجزاً عن ترشيد الأمة وإدارة شؤونها فوقعت في الجمود والتقليد، وصارت أبعد ما تكون عن توليد المعرفة، وإنتاج الفكر الإسلامي الصحيح. من هنا قدّم الفاروقي تصوراً للجامعة، سمّاه "نحو جامعة إسلامية". يشير في تصوره إلى ضرورة أن تحقق الجامعة استقلالها المالي بأسرع ما يمكن.

ولكي تصل هذه الجامعة بطلاّبها إلى توليد المعرفة، وإنتاج الفكر ينبغي أن تعمل على تحقيق مجموعة من الأهداف منها: تربية المسلمين، وتنمية قدراتهم العقلية، والانفعالية والثقافية اللاّزمة لتحمّل مسؤولية إصلاح التعليم عموماً، والتعليم الجامعي على وجه الخصوص. ولكي تتحقّق هذه الأهداف يقدّم الفاروقي جملة من الكلّيات التي ينبغي أن تكون دستوراً فكرياً للجامعة حتى تؤتي أكلها، فتفجّر الطاقات، وتنتج الكفاءات، وتُثمر الـمُبدعين في الوسط الجامعي والاجتماعي للأمة، منها: دراسة تراث العلم البشري والمقدّس، وإدراك صلة الإسلام بالواقع الحالي، وإبراز رؤيته لقضايا الوجود والمعرفة والقيم، انتهاء بتربية الإنسان، وتأهيله لأداء دوره الرّسالي في الحياة، وبذلك يمكن تجاوز القصور المعرفي، والمنهجي، والإجرائي لجملة مشاريع الإصلاح في العالم الإسلامي، وهذه الكليات من شأنها إصلاح الفكر الإسلامي، وإنتاجه من حيث منهجيته، ومحتواه، ورسالته التاريخية.

والإشكالية المحورية التي تحاول هذه الدراسة معالجتها هي مسؤولية الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم في العالم الإسلامي، ويتفرّع عنها ضرورة بناء إطار نظري لعملية إصلاح التعليم، ووصف واقع التعليم في العالم الإسلامي، وبيان دور الجامعيين في هذا الإصلاح، وتحديد الآليات المعتمدة فيه، وعلاقة هذا الإصلاح بالنهوض الحضاري للأمة، ورؤية الفاروقي للقيام بهذا الإصلاح من خلال العمل المؤسّسي.

وتكتسي هذه الدراسة أهمية بالغة، كونها تثير مسألة إصلاح نظام التعليم العام والجامعي، بوصفه مدخلاً منهجياً، ومعرفياً، وإجرائياً لعملية الإصلاح في العالم الإسلامي. ثم إن عملية الإصلاح تستهدف النخب المثقّفة وتتم بوساطتها، ولهذا فلا حديث عن الإصلاح الفكري والجامعي دون إصلاح نظام التعليم. كما يعمد البحث إلى تصحيح رؤية كثير من القائمين على شؤون التعليم في العالم الإسلامي الذين يفصلون بين التعليم الديني والتعليم الدنيوي. وهو وضعٌ حاول الفاروقي من خلال كتاباته التنبيه إلى خطورة هذا الفصل، وهذه الازدواجية في الجامعات، والمؤسسات التعليمية في أطوارها المختلفة.

واعتمدت الدراسة المنهج التحليلي الذي يقوم على تحليل المفاهيم والمشكلات المتعلّقة بموضوع الدراسة، وإجراء بعض المقاربات والمقارنات بين آراء الفاروقي، وآراء مفكرين آخرين يتقاطعون معه في الرؤية والمنهج، وآخرين يختلفون عنه، إغناءً لموضوع إصلاح التعليم في العالم الإسلامي.

أولاً: الإطار النظري لعملية إصلاح التعليم الجامعي

يعتمد إسماعيل راجي الفاروقي المنهج الظاهراتي phénoménologie في دراسته لحال الأمة الإسلامية التي تعاني التخلّف، والانحطاط منذ قرون، رغم محاولات الإصلاح والتجديد التي ظهرت هنا وهناك في العالم العربي والإسلامي. والطريقة الظاهراتية تتطلب من المراقب أو الدارس أن يترك الظّاهرة تتحدّث عن نفسها دون أن يُقحمها في إطار فكري مقرّر سلفاً، كما يدَع صورة الجوهر الذهنية تنسّق المعلومات أمام الفهم فتعزّز مصداقيتها بها. فالباحث يمارس "التوقّف" الذي تتطلّبه الظاهراتية، وهو مبدأ يفرض تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة أخرى وفي استخلاص معانيها."[(١)]

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٢٥، ٢٦.

يطبّق الفاروقي المنهج الظّاهراتي عندما يتحدّث عن الخلل الذي أصاب التعليم في العالم الإسلامي فجعله معتلاً، اعتلال الجامعة والجامعيين، وعجزهم عن أداء دورهم في عملية الإصلاح الفكري والتربوي والحضاري، الذي يخرج الأمة الإسلامية من وهدة التخلّف، وينقلها إلى حالة من الفعّالية والرّسالية، ويمكّنُها من أن تتّصف بالخيرية التي وصفها بها القرآن الكريم. وهو هنا يمثّل العالم الذي أحسّ بأزمة معينة أو خلل في الأداء ونقص في الفاعلية والإنجاز، وبذلك فأوّل شيء قام به بوصفه خبيراً هو تشخيص القيم السائدة، والنظم التربوية التعليمية القائمة.[1]

ولذلك ينطلق الفاروقي في توصيف حال الأمة الإسلامية بقوله: "... هي بواقعها في عالم اليوم، في وضع تعيس لا تحسد عليه، بالمقارنة بغيرها من الأمم. ومن المفارقات الغريبة أنّ هذه الأمة تجمع بين كونها الأمة الأكبر عدداً من حيث المنتسبين إليها، والأكثر من حيث العُدّة المادية، لكونها أغنى الأمم في الأراضي والموارد، وفي الثروة الفكرية من مدخلي حيازتها أعظم تراث، مما يجعلها هي الأقدر بين نظيراتها على الحياة."[2] و"العالم الإسلامي اليوم في نظر الناس هو"الرجل المريض"، والعالَم يراد له أن يقتنع بأنّ دين الإسلام يقبع وراء كل تلك الشرور. ومما يجعل هذه الهزيمة وهذا الإذلال وهذا التشويه الذي يلحق بالإسلام والمسلمين لا يحتمل حقاً، هو أنّ تعداد هذه الأمة الإسلامية يفوق الألف مليون، وأنها تملك أوسع الأراضي، وأغناها وأنّ مواردها الكامنة سواء كانت بشرية أو مادية أو استراتيجية تفوق سواها وأنّ عقيدتها (الإسلام) دين متكامل صالح إيجابي وواقعي."[3]

---

(١) الكيلاني، ماجد عرسان. **التربية والتجديد وتنمية الفاعلية عند مجلة المسلم المعاصر**، بيروت: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٤.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، (نسخة إلكترونية)، متوفر على:
www. shared. com/document/btqVrhvS/___. htm

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة**، ترجمة: فؤاد حمودة، عبد الوارث سعيد، **مجلة المسلم المعاصر**، الكويت، عدد٨، أكتوبر ١٩٨٢م، ص١٠.

ورغم أنّ الأمة الإسلامية هي أمة الوسط الشاهدة على غيرها من الأمم كما وصفها الله تعالى في محكم تنزيله، بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، إلا أنّ واقعها يوحي بعكس ذلك، فهي لم تعد أمة الرّسالة والخيرية والوسط كما أراد الله تعالى لها، بل غدَت أمة يتكالب عليها كل مَن هبّ ودبّ من الأمم، تكالب الأكلة على القصعة، وباتت أمة متواضعة الإسهام في عصرنا هذا.

ثمّ إن هذا الوضع الذي تعيشه الأمة ليس قدراً محتوماً كما قد يعتقد بعضهم، بل إنّ سنن الله تعالى في المجتمع والتاريخ تُقرّ بالسّنة الإلهية الثابتة التي لا تعرف التبديل ولا التغيير، والتي تكاد تُمثّل القانون الحاكم لتاريخ الإنسان على الأرض، الوارد في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١]. وتطبيق هذه السّنة الكونية الربانية على الأمة الإسلامية، هو مفتاح تفسير استمرار عِلّتها، وباب معرفة السّر في فشل كل محاولات الإصلاح التي جربتها حتى الآن، في مقابل التجارب الناجحة نسبياً لرواد الحركة الإصلاحية الأولى الذين عالجوا إشكالية تدهور مكانة الأمة بالتنقيب في عمق نفسها، وتلمّسوا حلولاً أكثر جذرية للدّاء، واستحضروا الوسطية صفة أساسية لها. وذلك عندما جعلوا الدّين سنداً لهم ومنطلقاً لإصلاحهم، فهم يؤمنون بأنّ الدّين له دور حيوي في عملية الإصلاح والتغيير،"وهو يحقق عمله الاجتماعي، بطريقة غير مباشرة، أو غير أساسية، حين يهدف إلى غاياته الخاصة: فالدّين حين يخلُقُ الشبكة الروحية التي تربط المجتمع نفسه بالإيمان بالله، وهو يخلُق بعمله هذا شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع لأن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدّي نشاطه المشترك، وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض."[1]

ورغم مساعي الإصلاح التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي الساعية إلى بناء صرح الأمة، ورغم اختلاف الأساس الذي استندت إليه في عملية

---

(١) ابن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٧٩.

الإصلاح، إلا أنّ معظم هذه المساعي باءت بالفشل؛ لأنها انصبّت على المتطلبات المادية للأمة، وتغافلت عن احتياجاتها الروحية مع أنها هي الأهم. وكانت النتيجة أن تلك الحركات زادت المجتمع الإسلامي خبالا، بانطلاقها من مداخل غير صحيحة، لا تعبّر عن عمق الأمة وجوهر حضارتها.

ويرجع الفاروقي فشل معظم حركات الإصلاح في العالم الإسلامي إلى افتقارها جميعاً للبصيرة في تحديد علة المأزق الراهن الذي يعاني منه المسلم، "فصحة المجتمعات ومرضها أساسهما صحة الفكر أو مرضه"[1] هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فهذه الحركات أخفقت أو عجزت عن بلورة رؤية كلية كونية عن الإسلام، تُبرز علاقته بكل لحظة من حياة البشر، وبكل أطياف النشاط الإنساني المعاصر، وبيان صلاحيتها بوصفه أساساً لوجود الإنسان في عصره. ثم إنها لم ترقَ إلى المستوى الذي بلغته حركة الإصلاح الأولى على صعيد تنقية الرؤية الكلية الإسلامية الأساسية من ركامات الجهل والخرافة، بل تجاوزت ذلك إلى محاكاة الغرب في الاستهانة بالدّين، والدعوة إلى تجاوزه.[2] بمعنى آخر؛ إنّ هذه الحركات لم تفهم دور الدّين في حياة الإنسان، ومن ثمّ استبعدت من حساباتها فكرة الاعتماد على مبدأ الوحي الإلهي للرسل مصدراً للهداية. لذلك وصل الإنسان إلى حالة من الفوضى والعشوائية الفكرية في أحكامه إلى درجة لم يعد معها، تبيُّن حقيقة وجوده ومنتهى مصيره، أمراً ممكنا. بل وصل به الأمر إلى أنه سعى لأن يورد نفسه بنفسه مورد التهلكة نتيجة طبيعية لعدم تحقيقه للغاية من خلقه.[3]

كما غفل بعض رواد حركات الإصلاح والتغيير عن حقيقة جوهرية مفادها أنّ الدّين هو أهمّ مكوّن من مكونات إنسانية الإنسان. وذلك للأسباب الآتية:

---

(١) الكيلاني، ماجدعرسان. **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس**، دبي: دار القلم للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٣٧٤.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨، ٣٠.

(٣) إسماعيل، محمد الحسيني. **الدين والعلم وقصور الفكر البشري**، القاهرة: أميرة للطباعة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص١٤٨-١٤٩.

- الدّين يتضمّن رؤية للواقع وتمفصل أو ارتباط هذه الرّؤية، فهذه الرّؤية وتعابيرها ألّفت معظم النتاجات الفكرية الإنسانية عبر التاريخ.
- الالتزامات الدّينية تهدف إلى تحقيق الخير الأسمى.
- محتوى الدّين هو المنظار الذي من خلاله تتحدّد مفاهيمنا وأفكارنا، فهو أهم مكوّن من مكونات الثقافة وروحها.
- الدّين هو المحرّك للإنجازات الحضارية التي تتجلّي في شكل إنجازات ملموسة. والنتيجة هي أنّ الدّين موجود في قلب كل ثقافة وحضارة بوصفه عاملاً مركزياً رئيساً.[1]

وربما راهنت حركات الإصلاح والتغيير على حقن الأمة بشحنات من الحماس والخطب، ومزيد من التوثّب الروحي، والتّذكير بالأمجاد المشرقة للواقع التاريخي، معتقدة بأنّ هذا كفيل بانطلاق الأمة نحو حياة إسلامية راغدة، وحضارة إسلامية جديدة، ووحدة إسلامية شاملة، دون بناء عالم فكري، ومفاهيمي، ومعرفي، وثقافي صحيح، يوجّه حركة الأمة، ويرسي قواعد سيرها ونهجها.[2] ما جعل حماسها يفتر حيناً ويقوى حيناً آخر، في حين كان عليها أن تراهن على بناء الإنسان فكرياً، ومفاهيمياً، ومنهجياً، وسلوكياً، وإنجازياً، بما يضمن للأمة التقدّم نحو الأمام، حتى تبرح مكانها وتتجاوز وضعها الذي ظلت تراوح فيه.

والحق، أنّ حركات الإصلاح في العالم الإسلامي لن تصل إلى مرادها إلاّ إذا عادت إلى جذورها الأولى؛ الجذور التي تمثّل الشروط التاريخية، والنفسية، والاجتماعية التي وُجدت في ظلّها، و"لن تقوم لها قائمة، ولن تستعيد وصف

(1) International Institute of Islamic Thought.:*Toward Islamization of Disciplines*: Islamization of Knowledge series n:6, Papers presented at the International Conference in Islamization of Knowledge, Herndon, Virginia, USA: IIIT, p. 409–410.

(٢) العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي "مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر"**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٢٢.

الأمة الوسط، إلاّ بالإسلام. فقد كان هو مسوّغ وجودها ذاته، منذ ما يربو على أربعة عشر قرناً، وبه تحدّدت معالم شخصيتها، وبه صُنع مصيرها عبر العصور. وحدها رؤية المسلم نفسه خليفة في الأرض بأمر الله تعالى، هي التي تصنع منه محرّكاً لعجلة التاريخ الإنساني."[1] فما صرح الحضارة الإسلامية بجملته إلاّ نتيجة لإنشاء الإسلام ذاته، الذي يحمل تصوراً معيناً للحياة الدنيا، ويضع الإنسان في المنزلة التي يستحقّها في هذه الدنيا، ويحدّد له علاقته بهذه الدنيا، كما يضبط له غايته في الحياة.

وعليه، فالسّير وفق رؤية الإسلام، والالتزام الصحيح بها هو الشرط الأساس لقدرة الإنسان على التصرّف على نحو مسؤول مع مجمل مكونات الزمان والمكان. ويتدخّل الإنسان المسلم بوصفه خليفة بأمر الله تعالى في الأرض، بوصفه حقاً له، وواجباً عليه، في المعطيات الزمانية والمكانية المادية، والنفسية، والاجتماعية، والروحية المحكومة بسنن كونية، تعيد توجيه مساره على نحو يحقّق النموذج الإلهي لما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان على هذه الأرض. ثمّ إن عملية إعادة البناء لا تهدف إلى إشباع إرادة الإنسان الخلاّقة، بل إلى الاستجابة لإرادة الله تعالى في الكون، ومنه تصير عملية إعادة البناء عبادة لله وطاعة له، وليست عملية غزو للطبيعة، ولا قهر لها، كما هو واقع في المنظومة الغربية. إن عملية إعادة البناء تقوم بالأساس على رؤية الإسلام للوجود، وعلى الإصلاح الحقيقي للنفس.[2] فإذا أخذنا مثلاً الحركة الوهابية منطلقاً لحركة تجديد الأمة، التي يكون قد مضى على تجربتها ما يقرب من قرنين ونصف، وإذا استحضرنا تجارب مجتمعات أقل منا شأناً من حيث: تجربتها التاريخية، ومرجعيتها الفكرية، وإمكاناتها الحضارية البشرية والمادية، والاستراتيجية، أدركنا الهوة الفاصلة بين التجربتين؛ بدليل أنّ هذه التجارب التي انطلقت معنا،

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠.

أو جاءت بعدنا، تمكّنت من اختصار الزمن، وبناء قدراتها الذاتية، والبروز على مسرح الأحداث قوة فاعلة يحسب لها حسابها في المعترك الحضاري.[1]

ركّزت الحركة الوهّابية على فكرة التوحيد، وتنزيه العبادة مما لحق بها من تحريفات وتشويهات أفسدت عقيدة المسلمين، ومن ثمّ فإنه لكي يتحقق الإصلاح، يجب أن يبدأ خطواته الأولى من (الفرد)، ولقد وُجد أساس هذه الفكرة في كتاب الله تعالى حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد: ١١]. "بيد أنّ أوّل شيء في هذه الطريق هو تكوين نظام الانعكاسات الذي يغيّر سلوك الفرد، وهذا التغيير النفسي هو الذي يستهل حياة المجتمع، وهو أيضا الشرط النفسي في كل تغيير اجتماعي. وهكذا نرى أنّ كل ما يغيّر النفس، يغيّر المجتمع، ومن المعلوم أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية."[2] فكثير من الفلاسفة اتّحدت وجهة نظرهم في بيان الدّور الحيوي الذي تلعبه العقيدة الدينية في أيّة حضارة من الحضارات.[3] ففي آية التغيير الواردة في سورة الرعد نجد أنّ نفس الفرد هي العنصر الجوهري في كل مشكلة اجتماعية، فكيف نغيّر هذه النفس؟ تغيير النفس معناه إقدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف، وليس هذا من شأن علم الكلام، بل هو من شأن منهاج التصوف، أو بعبارة أدق، هو من شأن علم لم يوضع له اسم بعد، ويمكن أن نسميه تجديد الصلة بالله.[4] لذلك تأتي أهمية التركّيز على ضرورة تغيير النفس البشرية، فـ"الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإنسانية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة الوظيفة الاجتماعية للدّين. فإذا ما أريد

---

(١) ابن نبي، مالك. **آفاق جزائرية**، ترجمة: الطيب الشريف، الجزائر: دار النهضة الجزائرية، ١٩٦٣م، ص٦٥.

(٢) ابن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص٧٩، ٨٠.

(٣) كوخ، أدريين. **آراء فلسفية في أزمة العصر**، ترجمة: محمود محمود، القاهرة-نيويورك: مكتبة الأنجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص٧.

(٤) ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ٥٢، ٥٣.

للنهضة أن تبرُز إلى عالم الوجود علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها."[1] فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام، يجب أن تقوم أوّلاً، وقبل كل شيء على أساس سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد، الذي نشأ عن صفين، ولا شك في أنّ هذا يقتضي رجوع المسلمين إلى الإسلام الخالص، وتمكينهم من تحديث معطيات الرؤى الفكرية المبكرة التي قدّمها رواد الحركة السلفية، التي تؤكّد على محورية التوحيد ركيزةً ينبغي تأسيس أي برنامج إصلاحي، في أي مجال كان عليها. فالتوحيد هو جوهر الإسلام ونواته، ولا نجاح يرتجى لأي حركة إصلاحية لا تنطلق منه.[2]

وتجدر الإشارة إلى أنّ عملية الإصلاح لا بدّ أن تبدأ بإصلاح مناهج التعليم وطرق التربية بوصفهما أحد أهم أركان الإصلاح التي يقوم عليها بناء الأمة ونهضتها. فالتربية والتعليم هما أساس البناء، ولكن أي بناء؟ فـ"حين تخفق جميع محاولات الإصلاح، وتتحول الجهود المبذولة إلى سلسلة من الإحباطات والانتكاسات المتلاحقة، فإن المطلوب هو القيام بمراجعة تربوية شاملة جريئة وصريحة وفاعلة، وإعادة النظر في كل الموروثات التربوية؛ ابتداءً من فلسفة التربية، ومروراً بأهدافها، ومناهجها وطرائقها، ومؤسساتها، وإداراتها، والمربين العاملين فيها حتى الانتهاء إلى تطبيقاتها السياسية والاجتماعية."[3] إنه بناء جوهر الإنسان، وتمكينه من أداء دوره الرسالي الحضاري فردياً واجتماعياً، وذلك عن طريق مَدِّه بالرؤية الكونية الحضارية، فيمتلك حينها منهجاً سليماً، ومعرفة صحيحة، وفكراً مستنيراً، وعلماً قويماً، وهذا يجعله إنساناً ذا نفسية فعّالة ذات حضور إيجابي في الواقع والتاريخ. والذي يتولّى القيام بهذه المهمّة هو الجامعة، التي تسعى إلى بناء الإنسان بناءً عقلياً ووجدانياً وسلوكياً وحضارياً، لينتهي به المطاف إلى القدرة على إصلاح واقع أمته أفراداً ومؤسسات. ويمكّنه التعليم

---

(١) المرجع السابق، ص٦٢.

(٢) الفاورقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣٠، ٣١.

(٣) الكيلاني، **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس**، مرجع سابق، ص٣٧٧.

الجامعي كذلك، من القدرة على حل الإشكالات، وتحقيق الغايات، ومن ثمّ يحقّق الإصلاح والتقدّم المنشود المتناغم مع الهدي المنضبط بالوحي المتجّه صوب الرّسالية والإعمار.[1]

ثانياً: واقع التعليم الجامعي في العالم الإسلامي

لعل السؤال المحوري الذي نطرحه هنا هو ما طرحه المفكّر المعاصر "عبد الحميد أبو سليمان" قائلاً: "ما هو موضع التعليم العالي من مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي؟ وكيف نفعّله، ليؤدي الأدوار المنوطة به لتصحيح الرؤية واستعادة الدافعية في نشر العلم والثقافة، وتوليد المعارف، وإعداد الكوادر اللازمة لحاجات الأمة ومواكبتها؟"[2]

في هذا السياق، قام "إسماعيل الفاروقي" بتشخيص الحالة الراهنة للتعليم في العالم الإسلامي قبل أن يطرح الحلول والمقترحات، لتجاوز هذا الواقع المريض ضمن سياق مشروعه الفكري. فالمسلمون برأيه يعيشون في هذا العصر أزمات عديدة متشابكة تُذهِل صعوبتُها كلَّ من ينظر إليها بقصد حلّها. فالمجابهة العسكرية مع إسرائيل مع من يدعمها من الشرق والغرب تستنزف طاقة إسلامية كبرى. ثم تؤدي انقسامات الدول الإسلامية على نفسها في الداخل ونزاعاتها مع بعضها بعضاً إلى استنفاد طاقات أخرى. ثم إنّ الثروات الطبيعية في الوطن الإسلامي الكبير تسيطر عليها القوى الأجنبية، فتضيع مقدرات المسلمين الاقتصادية هباءً، فهم في كل بقعة من بقاعهم يستهلكون ما لا ينتجون. وإذا صنّعوا بلادهم، حجزوا الصناعة ضمن حدودهم بدل أن يفتحوا الأبواب على مصراعيها، لتنَقُّل الأموال والأيدي العاملة، واتساع الأسواق الضرورية لقيام الصناعة. وكذلك لهّوا أنفسهم عن الصناعات اللازمة البناءة للاقتصاد بالصناعات التجميلية، أو تلك

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٥٧-٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص٦٧-٦٨.

التي تعتمد على عناصر مكونة يستوردونها من الشرق والغرب، مما يخضع مصير صناعتهم لرحمة غيرهم.[1]

إنّ لنا جامعات كثيرة، ولنا آلاف من العلماء، والأساتذة، والأطباء، وما لا عدّ له من الأدباء، ومع ذلك: أين نحن مما يجب أن نكون عليه؟ فنحن فإما أننا غير واعين، لا نحسن التفكير في أوضاعنا واستخلاص العِبر مما كنا فيه، وما نحن عليه، ولا نقدر على مقارنة أحوالنا بأحوال أمم أخرى، شرقاً وغرباً، وإما أنّ الأشغال الفردانية قد ألهت المفكرين عن واجباتهم. ونسُوا أنّ الإصلاح الجيد ينبني على علم وعلى تفكير سديد ينطلق من قيم تنصبّ على الأعمال، لا على الأماني.[2]

والأمة الإسلامية اليوم تقف في مؤخرة الأمم، فليس هناك أمة قد تعرّضت في هذا القرن لمثل ما تعرّضت له الأمة الإسلامية من هزائم أو من إذلال. لقد هُزم المسلمون وقُتّلوا وسُلبت منهم أوطانهم وثرواتهم، بل وأرواحهم وأمالهم. لقد استُعمروا واستُغلوا وخُدعوا وحُوّلوا عن دينهم إلى أديان أخرى بالقوة أحيانا وبالرشوة وبالخدعة أحيانا أخرى. ولقد قام أعداؤهم مستعينين بعملائهم في الداخل والخارج، بصرفهم عن إسلامهم، كي يتحوّلوا إلى علمانيين أو إلى عبيد للغرب. كما أنهم كانوا ضحايا الظلم والعدوان في كل ناحية، وكانوا أيضا عرضة، لتشويه سمعتهم، وتلويث سيرتهم أمام الأمم.

كما أنّ العالم الإسلامي في نظر الغربيين ليس إلاّ مكاناً للصراع الداخلي، والانقسامات، والاضطرابات، والتناقضات، وهو عندهم مصدر تهديد للسلام العالمي، ومكان يجمع بين الثراء الفاحش والفقر المدقع، وبين المجاعات

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. "حساب مع الجامعيين"، **مجلة المسلم المعاصر**، القاهرة، عدد٣١، رجب- شعبان- رمضان١٤٠٢هـ/ماي- جوان- جويلية ١٩٨٢م، ص٤٧.

(٢) الحبابي، محمد عزيز. **دور المفكر اليوم وعلى مر العصور في أمته وتجاه الإنسانية في كل من قضايا الساعة وآفاق المستقبل**، محاضرات ومناقشات الملتقى الثامن للفكر الإسلامي، بجاية، الجزائر، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، مج١، ص٣٣٨-٣٤١.

والأوبئة.[1] وما يحياه المسلمون اليوم من مذلّة وهوان، وتخلّف وضياع، هو في الواقع نتيجة هذا الفهم السقيم، والحيدة عن القراءة الرشيدة لكتاب الوحي، وكتاب الكون وفق منهج الإسلام الصحيح، فغدوا: كالعير في البيداء يقتلها الظمأ. والماء فوق ظهورها محمول.[2]

لقد بدا واضحاً أنَّ علَّة الأمة هو في اعتلال فكرها، وفي منهجية تفكير أبنائها، وما ترتّب عن ذلك من اعتلال نظام التعليم السائد فيها، مما شكّل تربة خصبة للداء، ففي المدارس والكليات يلقّن ويكرس الاغتراب، والابتعاد عن الإسلام وتراثه ونمطه في الحياة، بحيث صار نظام التعليم الحالي هو المختبر الذي تصاغ فيه تركيبة الشباب المسلم، ويجري تغذية وعيهم على أسس غربية باطلة.[3]

ولعلّ حال الأمة اليوم يعود إلى عدم استعداد أبنائها لساحة الصراع الحضاري، وهم اليوم يقفون على عتبات هذه الساحة غير مستعدّين، ليس لهذا فحسب، بل هم خائفون وغير واثقين من أنفسهم، مختلفين كل الاختلاف عن أسلافهم الأوائل. لقد ظن المسلمون أنّ متطلّبات دخولهم هذا العالم الجديد هي تقليد الغرب وحذو حذوه، وجلسوا على عتبات أسيادهم في الغرب يأخذون عنهم ويتتلمذون على أيديهم. إنّ حال الأمة في أنحائها كافة يدعو إلى التساؤل: "... لماذا ينبغي على المسلمين أن يكونوا أتباعا للغرب في التعليم، وفي تطبيق ما يتعلّمونه على مشاكل الحياة؟ لماذا كُتب على المسلمين أن يكونوا أدنى من زملائهم الغربيين؟ هل منح الله الذكاء لهؤلاء وحرمنا نحن المسلمين منه؟ أم أنّ العلم والمعرفة وقف على غير المسلمين؟"[4]

(١) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٩.

(٢) باجو، مصطفى. "نحو رؤية سليمة للمذاهب الإسلامية في المناهج الجامعية"، **مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية**، قسطنينة، الجزائر، عدد١٧، رمضان ١٤٢٥هـ/نوفمبر ٢٠٠٤م، ص١١٢.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. **إسلامية المعرفة "المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٤٧.

(٤) الفاروقي، **الإسلام والمدنية "قضية العلم"**، مرجع سابق، ص٦.

فعلى صعيد إسلامية التعليم ومناهجه نجد المدارس والكليات والجامعات التقليدية منها والعلمانية أجرأ من أي وقت مضى في الدعوة إلى آرائها وأفكارها غير الإسلامية، "فقد اتخذ نظام التعليم العلماني اللاديني منذ إنشائه على يد الإدارة الاستعمارية مواقع حسّاسة، وأبعاداً مهمّة على حساب النظام الإسلامي وإزاحته من الميدان. إنّ المخطط العلماني اللاديني شجّع على إبقاء الجامعات بعيداً عن الواقع وعن التحديث حتى لا يشكّل خريجوها أيّ تحدّ فعلي للمؤسّسات العلمانية اللاّدينية. وكان من نتائج هذا التوجّه إبعاد الطلبة والأساتذة عن جذورهم وحضارتهم الإسلامية، ويعدّ هذا الواقع أسوأ مما كان عليه في عهد الاستعمار."[1]

والنتيجة، هي أنّ العالم الإسلامي يتجّه في الوقت الحاضر نحو مرحلة حرجة من مراحل تاريخه، فهو يواجه المدنية الغربية بكل ما فيها من زيغ وانحراف، وبكل ما فيها من تجرّد من الإنسانية وتنكُّر لها. تلك المدنية التي فرضت نفسها على أرجاء العالم تقريباً وتحاول جاهدة أن تفرض نفسها على العالم الإسلامي. ولقد حاولت ذلك في فترة الاستعمار المكشوف بالقوة السّافرة، أما في فترة ما بعد الاستعمار المباشر، فهي تحاول ذلك بأساليب أكثر دهاء وخبثا.[2] "فبعض جامعات العالم الإسلامي أصبحت مجالاً لتكريس الأخطاء، واستنساخ الانحراف الفكري في عديد من الأحيان، وإن لبست لَبوس العصرنة، في شكلها الخارجي، من وضع البرامج، وطبع الكتب، وتسمية المكوّنين بألقاب الرتب العلمية الحديثة، فالواقع المعاصر لهذا النوع من المعاهد والجامعات الإسلامية لا يدعو للتفاؤل، وهذا للخلل الحاصل في مناهجها ومقرراتها، أو في أساتذتها ومؤطّريها، أو في طلبتها وباحثيها."[3]

(١) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٤٧-٤٨.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. "الإسلام في القرن المقبل"، ترجمة: صلاح الدين حفني، **مجلة المسلم المعاصر**، القاهرة، عدد٣٨، ربيع الثاني- جمادى الأولى- جمادى الآخرة، ١٤٠٤هـ/فبراير مارس أفريل١٩٨٤م، ص٥.

(٣) باجو، **نحو رؤية سليمة للمذاهب الإسلامية في المناهج الجامعية**، مرجع سابق، ص١١٥.

ولما كانت الجامعة هي القلب النابض للأمة، وهي المسؤولة عن حالها ووضعها الذي لا تحسد عليه، فهي بدورها تعيش أزمة حقيقية؛ إذ إنّ التعليم في العالم الإسلامي في أسوأ حالاته، على الرغم من التوسع الهائل الذي تم فيه حتى الآن. فالطلاّب في هذه الجامعات يعيشون شرخاً كبيراً بين الهويّة الحضارية والانتماء إلى الأمة من جهة، ومسايرة الركب العلمي الذي عليه الجامعات في الغرب، من جهة أخرى. والطالب الجامعي حاله من حال جامعته، فهو يواجه في جميع تخصّصاته الجامعية نظريات مستوردة، وأفكاراً تهدّد هويته الحضارية، وشخصيته القاعدية الفطرية. والحق أنّ الوضع الآن أسوأ مما كان عليه أيام الاستعمار.[١] "فالمؤسسات العلمانية بمدارسها، وكلياتها، وجامعاتها لم تكن في يوم من الأيام أشد جرأة مما هي عليه الآن في الدعوة إلى مبادئها اللادينية."[٢]

فالناظر في واقع الجامعات في العالم الإسلامي اليوم يجد بلا شك أنها وُلدت في محيط فكري مليء بالمتناقضات، يغلب عليه السلبية والانبهار بالحضارة الغربية الغازية، رغم تبنيّ بعض روّادها لقناعات علمية وإيديولوجية حريصة على استرجاع مجد المسلمين، وتحقيق الشهود الحضاري للأمة، باسترجاع علوم الإسلام مكانتها ودورها الريادي في المجتمعات الإسلامية. غير أنَّ الطّموح الذي وُجد كان أكبر من حجم الطاقات المتوفرة، فلم تواكبه باستمرار كفاءات علمية مقتدرة، تترجمه إلى بناء علمي متناسق البناء، قائم على التصوّر السّليم، والتخطيط الدّقيق، والسّير الواعي نحو الهدف المنشود، وتسخير طاقات العقل المسلم المستنير لتصحيح أخطاء الفهم والقراءة، لكتاب الوحي، ولكتاب الكون على حد سواء.[٣]

---

(١) حسين، عقيلة. "ضرورة التكامل المعرفي في التحصيل العلمي والتحصين الحضاري (مقاربة تأصيلية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها)"، مؤتمر التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي، الجزائر، أفريل ٢٠١٠م، ص٤٠١- ٤٠٢.

(٢) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص١٠.

(٣) باجو، **نحو رؤية سليمة للمذاهب الإسلامية في المناهج الجامعية**، مرجع سابق، ص١١٥.

ولعلّ من أهم أسباب فشل التشخيص وفشل العلاج لأزمة الأمة في القرون المتأخرة أنه انصرف إلى الأعراض وهدَف إلى الظواهر، فضلاً عما أصاب رؤيته الحضارية من تشوّه؛ إذ قصّر به منهجه الجزئي عن الغوص إلى جواهر الأسباب. فلا يمكن تحقيق نهضة الأمة، وحمل رسالتها دون تحقيق مختلف الإصلاحات المطروحة على الساحة، ولا سيما مطلب إصلاح التعليم، فنحن نرى أنّ جلّ هذه الإصلاحات، إنما هي تتعامل مع أعراض لأسباب أكثر عمقاً وأبعد غوراً لا يمكن النفاذ إليها إلا بالنظرة النّاقدة الشجاعة، وإلا بالتزوّد بالوسائل المعرفية الصحيحة اللاّزمة لمعرفة هذه الأسباب.[1]

من هنا يرى الفاروقي أنه "ليس هناك شك في أنّ الدّاء هو في المسلمين أنفسهم، وأنّ العلاج ينبغي أن يأتي من داخل الأمة الإسلامية، ولذا فكل إجراء لا يستهدف إيقاظ وعي المسلم، ومن ثم تقويم شخصيته وإصلاح سلوكه، إنما هو إجراء شكلي ظاهري، لا يتعدى الترقيع الذي لا يصل إلى لبّ القضية. وهنا تكمن المهمة المقدّسة للتربية، فليس هناك إلاّ طريق واحد لإنقاذ الأمة الإسلامية إنقاذاً حقيقياً، وذلك بتربية الأمة من جديد على أساس الإسلام."[2]

فقد تعوّد المسلمون على تفسير مشكلاتهم بنسبتها إلى غيرهم، وكأنّ غيرهم مسؤول عن مصائبهم، عن وقوعها واستمرارها، بل حتى عن تقاعسهم عن القيام بحلّها. كل ذلك تجنباً للمسؤولية التي تقع عليهم حقاً. وقد ذكر مالك بن نبي ﷺ أن "لا استعمار دون قابلية للاستعمار،" وأنّ المصائب قلّما تَحلُّ في من يمنع نفسه منها ويعدّها للصمود ضدّها إذا وقعت، فإذا أردنا دفع المصيبة وحل المشاكل المستعصية، لزم علينا أن نبدأ بأنفسنا، ولن يكون لنا سبيل على أعدائنا إلا بانتصار لأنفسنا أوّلاً وآخراً.[3]

---

(١) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٥٤.

(٢) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص١٠.

(٣) الفاروقي، **حساب مع الجامعيين**، مرجع سابق، ص٤٨.

ثالثاً: موقع الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم الجامعي

تعدّ الجامعة في عالمنا المعاصر محور تطوير المجتمع، ونافذته على المستقبل، والمجهر الذي يكشف علله وأدواءه، والطبيب الذي يبصّره بطرق العلاج، والرُبّان الذي يوجه السفينة إلى بر الأمان، وهي القائمة على الحفاظ على خصائص الإنسان ومقوّمات وجوده المعنوية، ذلك أنها تجسّد مهمّة العلماء في خلافة الأنبياء، تنويراً للأفكار، وإصلاحاً للنفوس، وإرشاداً لها إلى طريق الخير، وتوثيق صلتها بجوهر الدين، وتحقيق أحكامه وقيمه في دنيا الناس أفراداً كانوا أم جماعات، مهما اختلفت مواقعهم ومراتبهم في الحياة.[1] فالتعليم العالي في العلوم والآداب يجب أن يعطى لمن يليقون به، كما أنه يجب أن يغذّي الرغبة في الوصول إلى الحقيقة.[2]

في هذا السياق يمكن طرح التساؤلات الآتية: ما الشيء المفترض اطّراده داخل الجامعة؟ فالجامعة هي، في الأقل ومن حيث المبدأ، عالَم ما من الدراسات، بل هل يمكن للمرء أن يقول: إنّ الجامعة عالَم الدراسات؟ ولكن إذا كانت الجامعة عالَما كاملاً من هذا النوع، فما الشيء المفترض اطّراده فيها؟ وهل هناك أيّ شيء لا يكون بشكل شرعي، فرعاً منها، ضمن الحقل العام للدراسات، وبشكل أخص، الدراسات الأكاديمية؟ وهل هناك أي شيء في طريقة العمل الأكاديمي، والدراسة الفكرية، والبحث النظري لا ينتسب، رسمياً وعملياً، إلى الجامعة؟ ما الذي يؤسّس الجامعة بأي شكل كانت؟ وما الذي يحدّدها مهما كانت؟ وكيف تحدّد نفسها بما هي عليه؟ وكيف تخطّط نفسها أو تضع حدودها الخاصة؟ وهل هناك أيّ شيء في عالم الدراسة يمكن القول إنه ينتسب إلى خارج الجامعة؟ ما نوع البناء "النص" الذي يؤسس ميدان الجامعة أو ميادينها؟[3]

(١) باجو، **نحو رؤية سليمة للمذاهب الإسلامية في المناهج الجامعية**، مرجع سابق، ص١١٣.

(٢) رسل، برتراند. **نحو عالم أفضل**، ترجمة: دريني خشبة وعبد الكريم أحمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧م، ص١١٦، ١١٩.

(٣) سلفرمان، ج. هيو. **نصّيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٧٩.

يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات بالرجوع إلى النص القرآني الذي يحدد مسؤولية العلم والعلماء في ترشيد الأمة وهدايتها إلى الطريق الصحيح. قال الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾ ﴾ [سبأ: ٦]. فالعلماء هم الأقدر على القيام بعملية الإصلاح، وقيادة المجتمعات، وتوجيهها الوجهة الصحيحة، والمدخل إلى الدين، وإلى الواقع هو العلم، والأقدر على فهم الدين والواقع وإصلاحه هم العلماء. ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [العنكبوت: ٤٣]. فالإسلام يعدّ العلم هو ميراث الأنبياء، كما جاء في قول رسول الله ﷺ: "إنّ العلماء هم ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يُوَرّثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورّثوا علماً، فمَن أخذ به أخذ بحظ وافر."[1]

فالعلماء هم الذين ينتجون الفكر الذي يسير المجتمع بمقتضاه في أمور دينه ودنياه. "انطلاقاً من الدين، ولعلّ هذا التصور غائب عن القائمين على شؤون التعليم الجامعي، وهو ما يعكس النظرة الخاطئة للعلم والمعرفة ذات البعد السنني الرسالي، فبخلاف المفهوم الغربي للعلم، الذي لا يتعدّى استغلال الطبيعة والسيطرة عليها، فإنّ المفهوم الإسلامي له يتوجّه صوب الشكر، شكر الله على النعم التي أسداها عليه. ومن حسن الحظ أنّ الإنسان لا يبدأ في البحث عن المعرفة من فراغ، فهو مزوّد بعدد من المواهب التي تجعل بحثه سهلاً ومطلبه في المتناول. لقد وُهب الإنسان الحواس وملكات الذاكرة والخيال وإدراك النظريات والقيّم، وتعلو فوق ذلك كلّه قدرة العقل النقدية على التوجيه والموازنة والتنسيق والتصحيح والتوثيق انتهاء بتنظيم المعرفة المكتسبة، وربطها بالفعل."[2]

ولتجسيد هذه الرؤية السليمة يتوجب على الجامعيين -بنظر الفاروقي- إنشاء جامعة تحقّق الأهداف الآتية:

---

(١) إسماعيل، **الدين والعلم وقصور الفكر البشري**، مرجع سابق، ص٤٢١، ٤٢٤.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٣٤.

أ- تراث العلم البشري والمقدّس، وذلك من خلال:

- فهم وتحقيق حقائق الوحي الذي نقله وحفظه لنا القرآن والسنة.
- فهم وتحقيق المعرفة التي توصل إليها تراث العلم الإسلامي في المجالات كافة.
- فهم وتحقيق المعرفة التي توصلت إليها الإنسانية في العصور الحديثة وفي كل المجالات.

ب- الأمة ومشكلاتها:

- تعمل الجامعة على فهم وإبراز أسباب انحدار المسلمين والآثار الناجمة عنه أولاً.
- فهم وإبراز واقع الأمة في كل مظاهر وجودها.
- فهم وإبراز المشكلات التي تؤثر في حياة المسلمين في كل مجالات السعي.

ت- الصلة الوثيقة للإسلام بالوضع الحالي:

- على الجامعة والجامعيين كشف وتحديد صلة الإسلام الوثيقة بكل مجالات المعرفة الإنسانية والسلوك الإنساني من جهة.
- وترجمة صلة الإسلام الوثيقة هذه إلى مدركات منهجية تساعدنا على فهم ووضع القواعد العملية اللازمة للتنفيذ من جهة ثانية.
- ثم رسم وإقامة الخطط ووضعها في متناول المسلمين حالياً، من أجل تمكينهم من حل مشكلاتهم وتحقيق قيم الإسلام من جهة ثالثة.

ث- الإسلام والعالم: وذلك من خلال:

- فهم وإبراز وقائع الحاضر والمشكلات التي تجابه غير المسلمين في أنحاء العالم.

- كشف وإثبات صلة الإسلام الوثيقة بحاضر غير المسلمين ومستقبلهم.

- ترجمة هذه الصلة إلى برامج تساعد على اتخاذ القرار والممارسة.

ج - تربية المسلمين: وذلك بـ:

- تربية الرجال والنساء.

- تنمية القدرات الانفعالية والثقافية اللازمة لتحمل تبعات تحقيق الأهداف التي سبقت الإشارة إليها فيهم.

- تدريبهم على فنّ تحويل أنفسهم والبشرية إلى أدوات للإرادة المقدّسة، من أجل تحقيق أوفى للهدف المقدّس في التاريخ.

ح - حفظ التراث وإغناؤه، من خلال:

- تهيئة الخدمات الضرورية، لتمكين الدارسين والفنانين المسلمين من توضيح روح الإسلام وحركته والتعبير عنه.

- توثيق وحفظ الأعمال ذات الطابع الإسلامي عبر التاريخ.[1]

والخلاصة، هي أنَّ الحفاظ على هوية المجتمع إنَّما تكون عن طريق التربية والتعليم، لكن ذلك لن يتحقّق إلا بعد جهد كبير تبذله الجامعات في العالم الإسلامي، من أجل الوصول إلى التوعية الشاملة بالإسلام أولاً، والوصول إلى هيمنته على أهداف التعليم ومناهجه وطبعها بطابعه المتميز ثانياً. فالجامعات تؤدي دوراً كبيراً في نشر الوعي العام، وتكوين قيادات المستقبل؛[2] لأنها جهاز تعليمي ولا ينبغي لها أن تغط في نوم عميق ولا تستجيب لمتطلبات المجتمع من حولها. ولا بدّ للجامعة من أن تلبّي احتياجات المجتمع، فتنبعث من سكونها الأكاديمي إلى التفاعل الحيوي من حولها أخذاً وعطاء، بمعنى أن تكون خططها

---

(١) الفاروقي، **نحو جامعة إسلامية**، مرجع سابق، ص٤٧، ٤٨.

(٢) العمري، أكرم ضياء. **التراث والمعاصرة**، قطر: المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، كتاب الأمة، عدد١٠، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ص٩٥، ٩٦.

وبرامجها متوافقة مع الغايات الاجتماعية التي تسعى لتحقيقها، وهذه من أصعب الأمور والتحديات التي تواجه الإدارة العليا للجامعة.[1]

رابعاً: مسؤولية الجامعة والجامعيين في عملية إصلاح التعليم والنهوض به

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن عندما نتحدث عن أزمة التعليم الجامعي في العالم الإسلامي هو: هل الجامعيون هم المسؤولون والمطالبون بالمبادرة؟ لماذا يقع الحساب أولاً وآخراً عليهم؟ هل يملك الجامعيون سلطة أخذ القرار بشأن أمور التعليم الجامعي أو أنهم ينفّذون سياسة تعليمية معينة تفرض عليهم من جهات حكومية؟ ألا تعدّ أزمة التعليم الجامعي جزءاً من أزمة الأمة بصفة عامة؟ وإذا كانت مشاكلنا مستعصية لهذه الدرجة، وقد أصبحت حلقة مفرغة أطبقت علينا من جميع الجهات، فلماذا يترّتب كسرها على الجامعيين؟ وعليهم فقط دون غيرهم من القيادات؟ وهل في العلم والحقيقة شرق وغرب أو إسلام وكفر؟ أم العلم يستخدمه الفاضل للطيب ويستخدمه الفاسق للخبيث؟ ألا يعود تأخّرنا إلى نقصنا في العلوم بقسط كبير؟ وإن امتنعنا عن أخذ العلم عن الغرب، فمن أين نحصل عليه؟ هكذا يقول المستغربون منّا كما يقول الفاروقي.[2]

الجواب كما يقول الفاروقي: "حقاً، لا ينتظر أن يكسر الطوق، وننجو من الحلقة المفرغة إلا إذا تحمل الجامعيون مسؤوليتهم. وذلك لأسباب ثلاثة:

أولاً: إن الوعي بالمشكلة الأمّ، وتصوُّر الحل الفعّال، وترجمته إلى رؤية جلية واضحة هو بالذات عمل الجامعيين وصنعتهم. ويجب أن يكون ذلك هو شغلهم الشاغل، فإن قاموا بواجبهم هذا وهم مكلّفون؛ أي مكلّفون بإثبات الرؤية، بتعميقها وتوضيحها ونشرها، بتفهيمها وإرساخها في عقول الطلبة.

(1) سفر، محمود محمد. **دراسة في البناء الحضاري (محنة المسلم مع حضارة عصره)**، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، كتاب الأمة، عدد21، ط1، رجب 1409هـ/1989م، ص38.

(2) الفاروقي، **حساب مع الجامعيين**، مرجع سابق، ص49.

فإن لم يفعلوا فهم إما غير أهل لمناصبهم الجامعية، أو مُخِلُّون بواجبهم الذي هو جوهر صنعتهم.

ثانياً: وما العمل إذا كان جامعيونا من غير هذا الوصف، أو كان معظمهم ممن ينظر إلى مهنته بوصفها وظيفة للارتزاق منها؟ أو رأوا أنفسهم مثل رعاع الأمة، غير مكلّفين، وغير قادرين على حمل هذه المسؤولية الضخمة؟ أو لم يأنسوا في أنفسهم العدد والعدّة اللازمين للقيام بها؟ الجواب أنهم أنفسهم المعنيون بأمر تربية خلفائهم في العلم وإعدادهم، وإكثارهم عدداً وعدة. أو ليست الجامعة مصنع الرجال، ومعهد إعداد القادة؟ أليس الجامعي هو من يناط به الأمر، ويلام إذا أخفق؟ أليست الجامعة المؤسّسة الوحيدة في الأمة التي إن أعوزها الرجال الأكفاء لا يجوز لها أن تنظر إلّا لنفسها؟

ثالثاً: وإذا رأى الجامعيون أنفسهم معلّمي تدريب، هدفهم تخريج الطبيب، والمهندس، والمحامي، والمربّي المتقنين لصنعتهم دون الاهتمام بما يدينون به من فلسفة حياة، أو علاقة ولاء، أو أسلوب معيشة، أو عضوية اتجاه، تاركين ذلك للتربية البيتية، والبيئة، والذوق الشخصي، عندها يكون على الجامعيين أن يصلحوا أنفسهم، فهم صانعو المستقبل لأمّتهم، وهم المكلّفون بحراسة نفوس الطلبة وإعدادها لبناء هذا المستقبل، هم المكلّفون بتعزيز إيمان الأمة بنفسها، وبمستقبلها، ورعاية هويتها."(1)

يرى الفاروقي أن الجامعيين مطالبون بتقديم حلول لمشاكل أربع هي المشاكل الأم في تأخّر المسلمين وانحطاطهم، وتتمثّل فيما يأتي:

١- القضاء على الاستغراب

يتساءل الفاروقي في مستهل حديثه عن الاستغراب بقوله: "وهل الاستغراب مشكلة؟ ألا يجدر بنا أن ننفتح على الحضارات الأخرى ونأخذ النافع منها؟

---

(1) المرجع السابق، ص٤٨-٤٩.

لا شك أنّنا مكلّفون بتحصيل العلم أنّى وُجد، والإفادة منه في تعزيز الأمة، وتنمية مواردها، وازدهارها. فطلب العلوم له آداب ينبغي مراعاتها، ونقل العلوم عن الآخرين له شروط لا بدّ من تحقيقها. أولّها إتقان العلم والهيمنة عليه؛ أي الإلمام التام والتفهّم الكامل لكل ناحية من نواحيه. فالتعرّف السطحي بالعلم لا يكفي ولا يغني، والاكتفاء به جُرم. وعلى المسلم الذي يطلب العلم أن يَنفَذَ إلى الحقول والمكامن كافة، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك منهجه، ومسالكه العملية، ويعرف مشكلاته وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكاناته، ولا يجوز للمسلم المبتعث من بلده إلى البلدان الأخرى الحصول الجزئي أو عدم الهيمنة على العلم المنبعث لأجله؛ ذلك أنّ التحصيل الجزئي يؤدي إلى اعتماد الأمة على الآخرين، وعدم الاستغناء عنهم. فكلما احتاجت الأمة إلى ذلك العلم اضطرت إلى ابتعاث أبنائها من جديد أو استيراد الكفاءات الأجنبية، وهذه هي التبعية البغيضة التي يجب على الأمة التخلّص منها."[1]

٢- القضاء على الازدواجية

يقول الفاروقي: "إن أصعب مهمة تواجه الأمة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري، في سبيل حل أزمة الفكر والمعرفة الإسلامية هي إيجاد حل لـمُشكلة التعليم؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك أي أمل في إحياء حقيقي للأمة ما لم تصحّح نظامها التعليمي وتقيّم أخطاءه. بل إنّ ما نحتاج إليه -في الحقيقة- هو إعادة تشكيل هذا النظام من جديد. فالازدواجية الراهنة في التعليم الإسلامي التي تقسّمه إلى نظامين أحدهما إسلامي، والآخر علماني لا ديني، يجب أن تلغى إلى الأبد، وأن يكون النظام التعليمي نظاماً واحداً ينبع من الروح الإسلامية، ويعمل بوصفه وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام العقيدي."[2] فهذه الازدواجية في التعليم، مشكلة يجب

(١) الفاروقي، **حساب مع الجامعيين**، مرجع سابق، ص٥٠.

(٢) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٥٧.

حلّها، من أجل نظام موحد للتعليم، ينبثق عن أحسن ما في القديم، وأفضل ما في الحديث.[1] وهي مشكلة ورثناها عن الإدارة الاستعمارية التي أفرزت لنا خريجين من نظامين تعليميين متباينين، ينتجان فريقين من الناس: كلا الفريقين ممسوخان: أناس متخصّصون في العلوم الحديثة لا يعون هويتهم، ويجهلون تراثهم، ولا رؤية حضارية لهم، فهم ضياع، وأناس متخصّصون في العلوم الإسلامية المقتصرة على الدراسات الفقهية، لا يعرفون من العلوم الحديثة شيئاً، ويجهلون العالم الحديث ومشكلاته، رغم معيشتهم فيه ومعاناتهم لمشكلاته.

لقد أوجدت الازدواجية تبايناً، بل هوّة بين رجال الأمة، بين من اضطلع بالرؤية والتراث الإسلاميين، ومن استغرب رؤية أو فكراً أو طباعاً. والمستغربون بعيدون كل البُعد عن ضمير الأمة وإحساسها وتطلعاتها. والإسلاميون يعوزهم الإلمام بالعلم الحديث، بمشكلات الأمة والعالم من حولها. ولا حلَّ للازدواجية إلا في الجامعة. فالجامعة فقط هي الحافظة والمربية والمعلّمة. هي وحدها التي تستطيع إزالة الازدواجية في الأمة بإزالتها من التعليم، والتعليم اختصاصها. فما عليها إلا أن تحسن تعليمها، وذلك بتعليم طلبتها التراث الإسلامي وتوعيتهم حضارياً، وتمكينهم من العلوم الحديثة، ومن مشكلات الأمة من منظور الإسلام، فيتخرجون موحّدي الشخصية.[2]

٣- القضاء على التقطيب

لقد كان التقطيب نتيجة حتمية للاستغراب والازدواجية التي ابتلينا بما ابتلي به الغرب الذي نقلنا عنه، وجاء على أشكال متعددة منها: تقطيب الدين والحياة، وتقطيب الأخلاق والتعليم، وتقطيب الفكر والعمل، فما فحوى هذا التقطيب؟ وكيف يتم القضاء عليه؟

---

(١) سفر، **دراسة في البناء الحضاري (محنة المسلم مع حضارة عصره)**، مرجع سابق، ص٦٤.

(٢) الفاروقي، **حساب مع الجامعيين**، مرجع سابق، ص٥١، ٥٢.

أ- تقطيب الدين والحياة:

إن حياتنا الجامعية اليوم لا تعرف شيئاً من الممارسة الدينية، وهي تميل كل الميل إلى علمانية شاملة لكل شيء، فقد استحكم التقطيب في جامعاتنا، فأصبحت الممارسة الدينية قليلة ممتهنة لا تعطي حقها لا في المكان، فقلما تجد مسجداً يقع من أي حرم جامعي موقع القلب، ولا في الزمان؛ إذ لا تجد جامعة واحدة في العالم الإسلامي كله أقامت برامجها على جدول الإسلام الزمني.(1)

إن الإسلام دين شامل لجميع أمور الحياة، لكن أين الجامعة التي تضعه فعلاً في مقدمة فكر الأستاذ والطالب، وتجعله محور حياتهما الجامعية. فإذا تقطّب الدين عن الحياة في الجامعة، هل من غرابة إذا تقطب عن الحياة خارجها؟

ب- تقطيب الأخلاق والتعليم:

لقد سادت في العالم الإسلامي، وجامعاته فكرة الغرب القائلة: "إنَّ العلم والتعليم شيء، والأخلاق شيء آخر." يدافع الغرب عن تخصّص الجامعة بالعلم والتعليم، وإبعاده للأخلاق عنها بالزعم أن عملية اكتشاف الحقيقة وتثبيتها عملية مجردة من الأخلاق، وأنها تفسد إن دخلتها الأخلاق بوصفها عنصر بحث، كما أن غاية الجامعة وأستاذها هي التعليم لا إصلاح الناس. فالتعليم والإصلاح عمليتان تخصّصيتان منفصلتان عن بعضهما بعضاً تمام الانفصال. للتعليم رجاله وهم الأساتذة الجامعيون، وللإصلاح رجاله وهم الأولياء، ورجال الدين.

ت- تقطيب الفكر والعمل:

ينبهنا الفاروقي إلى مسألة يعاني منها مثقفونا وبعض مفكرينا، وهي مسألة استيراد الأفكار من واقع غير واقعهم، ومشكلات مجتمعات تختلف عن مجتمعاتهم؛ إذ يقول: "وآفة أخرى من آفات الاستغراب والازدواجية أنَّ العلم

---

(1) يجب أن نلاحظ الفرق الكبير في الحضور الديني في جامعات العالم الإسلامي بين الحقبة التي كتب فيها المرحوم الفاروقي هذه الملحوظات والواقع القائم حالياً؛ إذ تجد للمسجد والمصلّيات في الجامعات حضوراً ملموساً، وإن كان الأمر يتفاوت كثيراً من بلد إلى بلد آخر. (المحررون)

المنقول عن الأجانب، وهو نابع من صميم مجتمعهم لمعالجة مشاكله، لا ينطبق على مجتمعنا، وعَيْنا ذلك أو لا. وطالما أننا لا نعي هذه الحقيقة في معظم الأحيان ظنّاً منا أنه موضوعي ينطبق على من في الأرض ومن في السماء كما ادعى الغربيون في غلوهم وضلالهم، نتعلّم العلم المنقول دون ما نحاول تطبيقه على واقعنا، نتعلّمه كالببغاء."[1]

والأصل في الإسلام القائد هو المفكر، والمفكر هو القائد. هذا التكيّف والترابط في الإسلام بين الفكر والواقع هو الذي جعل الصالح العام للأمة عند أفرادها كافة، رجالاً ونساء هو بؤرة هذا الفكر ومحط اهتمامه. غير أن هذه الوحدة بين الفكر والعمل لم تستمر واختلفت توجهاتها وانفصمت عراها فيما بعد. ومنذ اللحظة التي تم فيها هذا الفصام بدأ تدهور كل من الفكر والعمل. وكانت النتيجة قيام حالة من التخبط أدت إلى عزلة الحكماء، والعلماء عن الواقع، وإعراضهم عن القضايا المهمة للأمة من ناحية، وإلى عزل القيادة عن منابع طاقات الفكر، والحكمة من ناحية أخرى، وإلى توسيع الشقة فيما بين الطرفين مع مضي الزمن.[2]

ث- تقطيب الجامعة والمجتمع:

يشير الفاروقي إلى قضية الفصل التام بين الجامعة والمجتمع، فيقول: "فالجامعة عندنا مركز للتعالي على المجتمع؛ إذ ينظر الجامعيون -أساتذة وطلبة- إلى المجتمع من علٍ ظنّاً منهم أنهم أفضل منه وأجدر برغد العيش وأقرب منه إلى التفرنج. وما من جامعة في بلادنا تعدّ نفسها امتداداً للمجتمع قائمة لخدمته، فالجامعات عندنا لا تفتح أبوابها للمجتمع، ولا تقيم البرامج التي يستطيع أعضاؤه المشاركة فيها. فكم من الأساتذة والطلبة يرضى بتحمل المسؤولية إذا ظهر تلامذتهم وسلكوا مسلكهم في المجتمع؟ ألا يحاسب الجامعيون على هذا

---

(١) المرجع السابق، ص٥٥.

(٢) الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة-خطة العمل-الإنجازات**، مرجع سابق، ص٧٩-٨٠.

التقطيبات التي تفسد الجامعة، وتفسد المجتمع، وتفسد التعليم نفسه؟"[1]

٤- الرسالة

إن أهم ما تعاني منه جامعاتنا هو ذلك النقص المريع في الوعي الرسالي، وهو نقص يعاب الجامعيون عليه؛ لأنه من صنعهم، فالجامعة عندنا ليست معهداً لتوفير ما تحتاجه الأمة من مهارات وكفاءات، بل هي تدرّب وتخرّج العقول، لتتسرّب إلى الخارج وتعمل في خدمة الآخرين. لقد نسي الجامعيون أننا أمة ذات رسالة سماوية، ونسي الجامعيون أنهم مكلفون للقيام بدور محوري في التاريخ، استخلفهم الله في الأرض، كي يقيموا دينه، ويعمروا الأرض، ويزيدوها خيراً وجمالاً. إنّ رسالة الجامعيين والبشر أجمعين هي تحقيق الحق، وبيان سنن الله في خلقه التي لا تبديل لها.

ولئن كان للرسالة معبد هي قدس أقداسه، فذلك المعبد هو الجامعة، لكن أين الجامعيون من هذا الوعي الرسالي؟ وأين هم من القيام بأعبائه؟ أين الجامعيون من الرسالة المحمدية؟ كم منهم أعدّ نفسه لتحمّل عبئها بأبعاده الحضارية والعالمية؟[2] ينبغي أن يعلم الجامعيون والقائمون على مؤسسات التعليم العالي أنّ الجامعة، والأستاذ الجامعي، والطالب الجامعي هم الذين سيضعون اللبنة الأولى على مستوى الأمة، بإعدادهم لكوادر العمل والأداء الجماهيري، هم الذين يصنعون رؤى المفكرين الإصلاحيين على هيئة مناهج علمية أكاديمية، لتنشئة الكوادر الاجتماعية في الأمة، وتعليمها وتدريبها، إنهم يؤهّلون المجتمع لأداء دوره الرسالي في تربية أبنائه التربية السليمة التي تحدث التغيير والإصلاح، وذلك بإعادة تشكيل الرؤية الكونية الحضارية لأجيال المستقبل.[3] "ذلك أن التعليم الجامعي هو الجهة المنوط بها إعداد الأجهزة

---

(١) المرجع السابق، ص٥٥، ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦، ٥٧.

(٣) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٤٩.

المثقفة العلمية والتقنية والفنية، خاصة في مجال العلوم العقدية والقانونية والفقهية والاجتماعية والإنسانية، ولتحقيق هذه الغايات لا بدّ من إصلاح المنهجيات العلمية التي تدرس في مراحل دراسات التعليم العالي، وتوحيد هذه المناهج ومصادر المعرفة فيها وتكاملها إسلامياً وسننياً، حتى يبنى فعلاً المثقف والمختص الإسلامي البديل في كل مجالات المعرفة الإنسانية والفيزيائية، وحتى يمكنه أن ينتج الفكر والثقافة الإسلامية الهادفة الموحّدة البديلة."[1] وهذا ما يؤكد عليه عالم النفس الشهير ألفريد آدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧م) بقوله: "لكن أهداف وطرق التعليم مازالت غير مفهومة تماماً. ويجب علينا أن نجد مدرسّين يستطيعون تدريب الأطفال على العمل بطرق مفيدة، وفي صالح كل البشر وليس على كسب معيشتهم فقط، فيجب أن يكونوا على وعي بأهمية المهمة، ويجب تدريبهم على إنجازها بكفاءة تامة؛"[2] لأنّ عمل التعليم أو المعلّم لا ينبغي أن يقتصر على تعليم الأفراد أو المتعلمين فنون كسب العيش، بل ينبغي تعليمهم فنون الحياة السعيدة الرشيدة.

خامساً: الآليات المعتمدة لإصلاح التعليم الجامعي

هناك جملة من التساؤلات ينبغي طرحها عند حديثنا عن الآليات المعتمدة لإصلاح التعليم الجامعي، يمكن أن نوجزها فيما يأتي: ما هي نظرية المعرفة التي ينبغي أن تسود في حياتنا الفكرية المعاصرة؟ هل نخضع للتصور الغربي المحدود الذي يولّد الثنائية في حياتنا، فنصبح علميين علمانيين في الجامعات، ومؤمنين متدينين في الجوامع؟ كيف نتخلص من الازدواجية والفصام في حياتنا الفكرية؟ كيف نتجاوز الوصف الذي قدمه "ويل ديورانت" حين قال: "والمهرب الوحيد الجدير بالعقل الناضج هو أن ترتفع عن النظر إلى الشوارد والأجزاء

---

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٢٠٧.

(٢) آدلر، ألفريد. **معنى الحياة**، ترجمة وتقديم: عادل نجيب بشرى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد٧٠٩، ٢٠٠٥م، ص٢٠٣.

حتى نتأمل الكل... وثقافتنا اليوم سطحية ومعرفتنا خطرة؛ لأننا أغنياء في الآلات فقراء في الأغراض."[1] بمعنى آخر: هل توضّحت للعلماء والجامعيين الأهداف والغايات التي يريدون تحقيقها؟ وهل أدركوا المهمة المطلوبة منهم في عملية الإصلاح؟ هل عملوا على إعادة صياغة ميراث البشرية العلمي من جديد من منطلق إسلامي؟ هل سعى العلماء والعاملون على إعادة صياغة المعلومات وتنسيقها، وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصّلة منها، وتقويم الاستنتاجات التي انتهى إليها، وإعادة تحديد الأهداف بحيث تغني التصور الإسلامي وتخدم أهداف الإسلام؟[2]

إن الغرض من إصلاح التعليم الجامعي اليوم هو إصلاح واقع الأمة الإسلامية، لتضطلع بأداء دورها الرسالي الحضاري بين الأمم الأخرى، فتحقق الأمة الوسط والشهود الذي وصفت به في القرآن. هذا من جهة الغرض العام، أما من جهة الغرض الخاص لإصلاح التعليم الجامعي، فهو إصلاح الفكر الإسلامي، ليعود إلى هويته وخصوصيته ورساليته، فيصبح بذلك قادراً على توجيه أفراد الأمة توجيهاً صحيحاً معافى من الأمراض والعلل التي أقعدت الأفراد عن القيام بمسؤولياتهم المنوطة بهم شرعاً وواقعاً.

فما هي الآليات الفكرية والمنهجية المعتمدة لوضع محتوى الجامعة وطريقة عملها، حتى تصير قادرة على إنتاج الفكر الإسلامي؟

١- الآليات المنهجية

تتمثل الآليات المنهجية في بناء الرؤية الكلية، وإعمال النظرة الشاملة للأشياء والأحداث. ففيما يختص بالرؤية الشاملة يرى الفاروقي أن البحث عن

---

(١) ديورانت، ويل. **مباهج الفلسفة**، نيويورك، ١٩٥٢م. نقلاً عن صلاح الصاوي: **دور المفكر اليوم وعلى مر العصور في أمته وتجاه الإنسانية في كل من قضايا الساعة وآفاق المستقبل**، محاضرات ومناقشات الملتقى الثامن للفكر الإسلامي، بجاية، الجزائر، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص٢٩٨.

(٢) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص١٤.

المعرفة كي يكون أصيلاً لا بدَّ أن تكون وراءه روح تدفعه، وهذه الروح لا يمكن أن تستعار أو أن تستورد، وإنما تتولّد من تصور واضح عن الإنسان والكون والحقيقة؛ أي من الدين. فالتعليم العالي في البلاد الإسلامية وقع في آفات كثيرة منها: آفة التقليد والمحاكاة "... وذلك أنَّ جلَّ أنظمة التعليم العالي في البلاد الإسلامية وفلسفاتها غريبة أجنبية عن ضمير الأمة وغاياتها الحضارية، معتمدة التقليد والمحاكاة، لا تأخذ في الحسبان الطبيعة والسمات الشخصية للحضارة الإسلامية ومنطلقاتها وقيمها، والمبنية على التوحيد والاستخلاف، وغائية الوجود وأخلاقيته، ووحدة منطلقاته، وتكامل أبعاده المادية والروحية والأخلاقية وأبعاده الدنيوية والأبدية..."[1]

وما يؤكّد هذا الكلام، هو أنّ المواد والمناهج التي تدرّس في معظم جامعاتنا هي نسخ معادة مما يدرّس في الغرب، مع خلوّها من التصوّر الذي يشكّل القوة الدافعة وراءها في البلاد الأصلية. ودون هذا التصور تصبح هذه المواد والمناهج من عوامل الضعف.[2] وإنّ هذا التصور يكون نابعاً من التوحيد بوصفه جوهر العقيدة، الضابطة لحركة النظر والعمل، والموجّهة لنشاط العقل والفعل. فإذا كان التوحيد العقدي لله سبحانه، فثمة توحيد من نوع آخر في مجرى الحياة. لقد أرادت العقيدة أن تلّم الثنائيات كافة التي تمزّق الحياة البشرية والوجود الإنساني، وأن توحّدها وتعيد إليها التلاؤم والتناغم والوئام... إحدى هذه الثنائيات كانت معضلة الروح والجسد التي تعدّ في نظر المسلم شيئاً غير معقول، أو في أحسن الأحوال شيئاً غير واقعي.[3]

---

(١) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٦٨، ٦٩.

(٢) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص١٢.

(٣) لاندو، روم. **الإسلام والعرب**، ترجمة: منير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧م، ص٥١. نقلاً عن: عماد الدين خليل. **الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٤٤، ٤٥.

لقد أشرنا في بداية البحث إلى افتقار معظم حركات الإصلاح للبصيرة في تحديد علة المأزق الراهن الذي يعاني منه المسلم، وعجزها عن بلورة رؤية كلية كونية عن الإسلام، تبرز علاقته بكل لحظة من حياة البشر، وبكل أطياف النشاط الإنساني المعاصر، وبيان صلاحيتها بوصفها أساساً لوجود الإنسان في عصره.[1] إن إصلاح الرؤية الإسلامية، وسلامة المنهج الفكري، واستعادة صورتها القرآنية الكونية الشاملة الأصلية شرط أساس لتنقية الثقافة، وإصلاح مناهج التربية والتعليم، التي هي بدورها شروط أساسية لإصلاح البناء المعرفي والوجداني في النفوس. فإذا شئنا أن نضع مسيرة الإصلاح على الاتجاه السليم، فإن علينا أن نعكس أولوياتنا في خطة التربية والتعليم، وأن نقدم النوع على الكمّ، والمعاني على المباني، والمناهج على الوسائل.[2]

وعليه، فإنّ عملية التعلّم والتعليم في مختلف مجالات المعرفة لا يمكن أن تؤتي أكلها، ولا يمكن تتبّعها دون إطار من القيم والأخلاق، بمعنى آخر دون المنظور الإسلامي. فالإسلام يعطي المعنى النهائي للحياة والوجود بأسره، ذلك المعنى الذي أدركه أجدادنا من سنة الله في خلقه ومن الوحي، وتشرّبت به أرواحهم وعقولهم، وتحرّكت به ضمائرهم.[3]

أما فيما يختص بالنظرة الإسلامية الشاملة إلى الأشياء والأحداث، فيرى الفاروقي الأهمية الخاصة لهذه النظرة في ترشيد الحركة العلمية والفنون الصناعية؛ إذ لا بدّ أن تتقدم النظرية الكشف عن الجديد والوصول إلى حقائق المعرفة. وقد أقام المسلمون حضارتهم في العصور الذهبية ضمن إطار تصوري وعقلي استمدوه من الكتاب والسنة، وتبلور بشكل قواعد عقلية استخدمها النظّار

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨.

(٢) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٧١، ٧٢.

(٣) الفاروقي، إسماعيل. "الإسلام والمدنية "قضية العلم""، ترجمة: صلاح الدين حفني، **مجلة المسلم المعاصر**، الكويت، السنة ٩، عدد٣٦، شوال ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٩.

والفقهاء والأصوليون.[1] فالنظرة الإسلامية شرط أساسي ودونها لا يستطيع الدارس أن يحاول معرفة أكثر من أستاذه، وهي أيضاً ضرورية لحيازة مفاتيح المعرفة ونقلها إلى وطنه، بل ويدفع بها إلى مستوى أرفع مما وصلت إليه عند الغرب، فالنظرة الشاملة سوف تكسب الأهداف أهمية لا تقل عن التحصيل العلمي، محاولة نقل هذا العلم إلى الأمة. والمتطلبات الأساسية لذلك هي تمكين الدارسين من التفوق، وذلك بجعل برامج تعليمية مركزة، وتجميع المعلومات وتنسيقها، وإعادة النظر في منجزات العالم من المعرفة، وتنمية هذه المعرفة بمزيد من البحث.

٢- الآليات الفكرية

يمكن عدّ هذه الآليات بمثابة كلّيات فكرية ينبغي أن يقوم عليها جهد الجامعيين في عملية إصلاح التعليم الجامعي، وتتمثل هذه الكليات في الانطلاق من حقيقة أنه لا تناقض بين العلوم الثقافية والأخلاقية، ولا تناقض بين العقل والوحي، ولا تناقض بين الفرد والمجتمع.

تُعدُّ الجامعة مؤسسة تتحمل التبعات الثقافية والأخلاقية في الوقت نفسه، وهذا الهدف الثنائي ينبثق من المنظور الإسلامي، فالحقيقة واحدة ومعرفتها واحدة مثلما أن الله واحد. وهكذا فإن الحقيقة الثقافية أو الحقيقة النظرية لا يمكن فصلها عن الحقيقة الأخلاقية أو العملية فيما عدا على المستوى المجرد.[2] ولذلك يستحيل في نظر الإسلام الفصل بين الأخلاق والدين، فالأخلاق مؤسسة بالكلية على الدين. ولا يعرف العقل المسلم أية ثنائيات متقابلة: مثل الديني/ العلماني، المقدّس/ الدنيوي المدنّس، الكنيسة/ الدولة. ومن ثمّ، فإنّ المبدأ الأوّل للمعرفة الإسلامية هو وحدة الحق. كما أن مبدأ الحياة البشرية يعود إلى نفس واحدة هي آدم عليه السلام، والمبدأ الأوّل

---

(١) العمري، **التراث والمعاصرة**، مرجع سابق، ص٧٠.

(٢) الفاروقي، **نحو جامعة إسلامية**، مرجع سابق، ص٤٨.

للوجود هو وحدانية الله تعالى، وكل هذه الوحدات الثلاث مترابطة فيما بينها على نحو لا يقبل الانفصام.[1]

إنّ المعلومات التي يستهدفها البحث النظري هي ذاتها التي يستهدفها الاختبار العملي، فالأثر الناجم عن الأول هو الفهم، والأثر الناجم عن الثاني هو التقويم أو المواءمة، ومن ثمّ فهما يشكّلان واحداً، والعملية المؤدية إليه واحدة، بل هي نفسها، وإن دراسة الإنسان لنفسه وللآخرين وللخلق دراسة إسلامية، يجب أن تشمل كلّاً من المظاهر النظرية والقيمية، وحينئذ سيكون اكتسابها "حكمة". تلك الحكمة التي تعدّ دائماً جامعة لنوعين من المعرفة النظرية والقيمية.

لقد بدأت هذه الوحدة بين الحقيقة، ومعرفة الحقيقة في التفتت في العالم الغربي، تحت مسمى التحرّر من سلطة الكنيسة، وبدأت العلوم الاجتماعية في اتباع مناهج العلوم الطبيعية، وبدأت الجامعات الغربية في الادعاء بأن مجالها هو العمليات الثقافية الصرفة المنفصلة تماماً عن الاعتبارات الأخلاقية، وأنّ إنجازات الطالب الثقافية شيء آخر مستقل عن شخصيته وسلوكه الأخلاقيين. وبالتدريج فقد أساتذة الغرب كل الاهتمام برؤية تلاميذهم الشخصية، وإيمانهم وسلوكهم. ولهذا لا ينبغي للجامعة الإسلامية أن تنتهج تقسيم الغرب للعلوم، لأنه يرتكز على تصور خاطئ لعلم المعرفة. بل إنّ هدفها يجب أن يكون تنمية الإنسان الكامل.

وفي سياق تأكيد عدم وجود تناقض بين العقل والوحي، يقول الفاروقي: "إنّ التقسيم الثنائي للمعرفة بين علوم عقلية وعلوم نقلية تقسيم زائف، وإنّ النظر إلى المعرفة بوصفها إما نقلية أو عقلية يعني ضمناً أنّ الحقيقة التي أتت إلينا عن طريق الوحي ليست عقلية، ومن ثم غير عقلانية وإنما عقدية، وذلك لا يتفق مع جوهر وروح الإسلام. فوحدانية الله سبحانه وتعالى، وما يلي ذلك من وحدة الحقيقة والمعرفة، تتطلب عدم الفصل بين العقل والوحي، فإنّ النتائج

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢٦.

الإمبريقية للعلوم النقلية تستطيع فقط أن تؤيّد النتائج الاستنتاجية للعلوم العقلية. والأمر الذي لا يقرّه الإسلام هو أن ننتهج منهج علماء الديانات الأخرى، وقبول ما يرونه من أنّ التناقض بين العقل والوحي أمر نهائي ولن يتم التوصّل إلى حلّ فيه، على اعتبار أنّ أحدهما عقلاني والآخر غير ذلك."[1]

أما في سياق تأكيد عدم التناقض بين الفرد والمجتمع، فإننّا نذكر بما يقوله "روجيه غارودي" عن مبدأ التوحيد الذي جعل الإسلام بصورة لا تتجزأ، دين وجماعة، عقيدة ونظام حياة.[2] فمبدأ التغيير الذاتي في الإسلام، إنما يستهدف تحقيق هذا التوحّد بين الاعتقاد والفعل، بين الفكر والممارسة، ويمنح الضمانات ضدّ كل ما من شأنه أن يشرخ الإنسان المسلم والجماعة المؤمنة شرخين قد تقودانه ليس فقط إلى الازدواجية والتناقض بل إلى تضاؤل الفاعلية وربّما الشلل.[3] وهذا بخلاف المنظومة المعرفية والتعليمية الغربية التي نادى بها "أوجست كونت"، والتي تقرّ بالفصل في العلوم الإنسانية بين العلوم التي تَدرُس الفرد والعلوم التي تَدرُس المجتمع، وهذا التقسيم كان ناتجاً عن نظرية من نظريات الحقيقة التي تعدّ المعلومات الاجتماعية قابلة للمعالجة العلمية على عكس المعلومات الفردية. وهذا اعتقاد خاطئ بنظر الفاروقي، فهو اعتقاد يؤمن بأنّ المعلومات الاجتماعية قادرة على أن توصلنا إلى الحقيقة بينما تعجز المعلومات الفردية عن ذلك.

والإسلام لا يعترف بشرعية التناقض بين الفرد والمجتمع، ومن ثم فهو لا يعترف بوجوب تقسيم المعرفة إلى علوم إنسانية وعلوم اجتماعية، فكل الفروع التي تقوم بدراسة الإنسان واحدة في منهجها وهدفها النهائي، فمنهجها عقلاني علمي وناقد، لا يقف بالمعلومات عند حد المحسوسات، وهدفها النهائي هو

(١) الفاروقي، **نحو جامعة إسلامية**، مرجع سابق، ص٤٩، ٥٠.

(٢) روجيه غارودي. **وعود الإسلام**، ترجمة: ذوقان قرقوط، القاهرة-بيروت: الوطن العربي، ١٩٨٤م، ص٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص٤٥.

توعية الإنسان عن نفسه، وبيان ما ينطبق عليه في موقف معين، وكيف يتم تحقيق ذلك فعلاً.[1]

والنتيجة، هي أن "الإسلام هو تلك الرؤية لله، وللعالم وللإنسان، التي تنيط بالعلوم، وبالفنون، وبكل إنسان وبكل مجتمع، مشروع بناء عالم إلهي وإنساني، لا انفصام فيه باقتضاء البعدين الأعظمين: المفارقة والجماعة، التسامي والأمة."[2]

٣- الآليات البيداغوجية (التربوية)

نبدأ حديثنا عن الآلية البيداغوجية بطرح التساؤلات التالية: هل يوجد في العالم الإسلامي مركز علمي يتم فيه البحث والتفكير على مستوى عال؟ هل سعى الجامعيون إلى إيجاد جامعة تعد مركز قيادة للفكر الإسلامي تتم فيه "أسلمة" جميع فروع المعرفة، كما يتم فيها تقويم كل شيء في حجرات الدراسة، وفي الحلقات والبرامج الدراسية سواء للطلاب أو للخريجين؟[3] لماذا لم تعد مؤسّسات التعليم العالي ملائمة لروح العصر ومتغيراته الدائمة؟ لماذا لا تخرّج إلا قيادات ضعيفة محدودة الأفق؟ ضيقة التصوّر، تحفظ ولا تفكر، تسلّم ولا تنقد، تقلّد ولا تجتهد، تجتر ولا تبتكر؟[4]

للإجابة عن هذه التساؤلات يقترح الفاروقي جملة من الشروط البيداغوجية لعملية إصلاح التعليم الجامعي نوجزها على النحو الآتي:

أ- النسيج الأخلاقي:

يشير الفاروقي في معرض حديثه عن الجامعة المنشودة بقوله: ويجب أن نكرّر دائماً وفي كل مكان وبلا كلل أنّ الجامعة الإسلامية مؤسّسة تختلف عن

---

(١) الفاروقي، **نحو جامعة إسلامية**، مرجع سابق، ص٥٠، ٥١.

(٢) غارودي، **وعود الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٣) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص١٤.

(٤) العمري، **التراث والمعاصرة**، مرجع سابق، ص١٠٢.

باقي المؤسسات، فهي مؤسّسة غير عادية قائمة على الفضيلة وحدها. وكل حياتها وطاقتها مكرّسة من أجل هذه الفضيلة، وأنّ هدفها هو أن تجعل من الفضيلة طبيعة ثانية لكل الأشخاص المتصلّين بها، إنها تسير على نسق الشرف في كل معاملاتها مع الطلبة وأعضاء هيئة التدريس. كما أنه لا بد وأن يكون لها زي خاص يرتديه الطلبة وأعضاء هيئة التدريس وأعضاء السلك الإداري كافة، على أن يكون هذا الزي أنيقاً مريحاً مسايراً لتعاليم الإسلام، مما يعطي مظهراً خاصاً بالجامعة يلتزم بملاحظته الجميع. ولذلك يعدّ النسيج الأخلاقي الذي يسري في الجامعة أقوى نسيج أخلاقي ممكن وأعلاه منزلة، حيث يسمو بكل نشاط فيها وبكل من حياتها.

ب- العلاقات بين الطلبة وأعضاء هيئة التدريس:

تقوم التربية الإسلامية على مبدأين أساسيين هما: تنمية العقل وتنمية الإرادة. فالتربية الإسلامية هي اكتساب للمعرفة والفضيلة، وبينما يتم اكتساب المعرفة بطريقة واضحة في لقاءات الأساتذة بالطلبة داخل قاعات الدراسة، فإن الفضيلة تكتسب أساساً في لقاءات الأساتذة والطلبة خارج قاعات الدراسة. ولا يعني ذلك تخصّص المكانين فيما يقدمانه، وإنما هناك تداخلات كثيرة فيما يتم بينهما، فسلوك المدرّس داخل قاعة الدرس لا يقتصر على إعطاء المعرفة، بل من المتوقع أيضاً أن يكون قدوة تحتذى في إظهار الاتجاه المثالي للفكر تجاه الحقيقة والمعرفة، وهو ما يتبناه الإسلام. وتظهر الفضيلة الأخلاقية بالقوة نفسها في القدوة التي يعطيها عضو هيئة التدريس في الجامعة، فيجب أن يكون الأسوة الحسنة لتلاميذه، مثلما يكون شاهداً على ما يقومون به، ويستلزم ذلك دخول المدرّسين والطلبة في علاقات ومواقف تمارس فيها الفضائل الأخلاقية. والنتيجة هي أنه يجب أن تكون حياة المدرس مثالاً خالصاً للإخلاص لقضية الجامعة وتحقيق واجباتها الإلزامية.[1]

---

(١) الفاروقي، **نحو جامعة إسلامية**، مرجع سابق، ص٥٢، ٥٣.

ت- التقويم الأكاديمي:

إنّ التقويم في الجامعة سيقوم على أن الأسبوع سبعة أيام وطوال العام. ولن يكون يوم الجمعة إجازة، ولكنه سيكون يوماً تختلف فيه البرامج عن الأيام الأخرى. وستقسم السنة الأكاديمية إلى ثلاثة فصول دراسية، كل منها يستغرق (١٣) أسبوعاً من اللقاءات الدراسية يتبعها أسبوعان للقراءة، ثم أسبوع واحد للامتحانات النهائية، وهناك أسبوع واحد يفصل بين كل فصل دراسي وآخر، لإعطاء الفرصة لأعضاء هيئة التدريس والطلبة لزيارة أسرهم والإعداد للفصل الذي يليه.

يُنظّم الجدول الدراسي للقاءات داخل قاعات الدرس بين الفجر والظهر، وتترك فترة العصر للقراءة والأنشطة الإضافية، وسيكون هناك ثلاثة لقاءات في اليوم، كل منها تسعون دقيقة طوال ستة أيام في الأسبوع.

ث- تخطيط المنهج الدراسي:

يجب أن تعتمد في تدريسها على تخطيط رصين للمنهج الدراسي لكل مقرّر، لكي تضمن تحصيل الطالب للمعرفة المطلوبة. ويحتوي المنهج الدراسي على كل المواد التي سيتم تدريسها في المقرّر، فيشمل كل القراءات التي يجب على الطالب القيام بها، ويتم تصنيفها على أساس أنها إما "أساسية" أو "إضافية" أو "متطلب من أجل الامتياز". ويجب تعيين لجنة من الدارسين الأكفاء لكل مقرّر تعليمي تكون مهمّتها تخطيط المنهج الدراسي، واضعة في حسبانها المتطلبات الآتية:

- نظرية هذا الفرع من المعرفة مشتملة على مبادئه وطريقة البحث فيه.
- تاريخ هذا الفرع من المعرفة والإنجازات التي تمت فيه في الماضي، ومكانه في تاريخ المعرفة.
- الاهتمامات المركزية لهذا الفرع ومشكلاته وموضوعاته.

- موقف الإسلام بالنسبة للبنود السابق الإشارة إليها كما تم بيانها أو استنباطها من المصادر (القرآن والسنة)، وتراث العلم الإسلامي.
- التحليل الناقد لكل البنود السابقة، والفحص لما يرد من إجابات سواء الإسلامية منها أو الغربية بالنسبة لقابليتها للتطبيق أو قيمة إسهاماتها في مشكلات الإنسانية.

ج- برامج التعليم الإسلامية:

يقترح الفاروقي للتعليم الجامعي الإسلامي ثلاثة برامج يمكن للطالب أن يدرسها، وتتمثل هذه البرامج فيما يلي:

- برنامج درجة "العالمية": وتدوم هذه المرحلة أربع سنوات، ويجب على الطالب أن يفي بثلاثة أنواع من المتطلبات: متطلبات إسلامية، ومتطلبات عامة، ومتطلبات القسم.
- برنامج درجة "الفقاهة": وتدوم هذه المرحلة ثلاث سنوات من الدراسة الجامعية، يدرس الطالب فرع التخصص، ثم دراسة فرع مساند، مع دراسة لغة أجنبية، وينهي هذه المرحلة بإعداد أطروحة.
- برنامج درجة الحكمة: وتدوم هذه المرحلة ثلاث سنوات من الدراسة الجامعية، ويتم توزيعها كالآتي: سنة لدراسة فرع التخصص، وسنة لدراسة فرعين مساندين، مساند أوّل ومساند ثان مرتبطان بموضوع الأطروحة، وسنة مخصّصة لإعداد أطروحة الدكتوراه (الحكمة).[1]

وتجدر الإشارة إلى أنّ المعرفة كانت سبباً في ازدهار وإصلاح حال الأمة، والإسلام منذ ظهوره كان يُعنىَ ببناء كيان الأمة الإسلامية على أساس سليم من المعرفة، التي ترتكز على هدى الوحي وتوجيهه، وعلى قدرة العقل وفاعليته. يستطيع الناظر الموضوعي أن يرى في أساس المواجهة بين المسلمين ومناجزيهم

(١) الفاروقي، **نحو جامعة إسلامية**، مرجع سابق، ص٥٤-٥٥.

وأعدائهم تدهور المعرفة، وضمورها، وانحطاط النموذج المسلم، وانحطاط نوعية ومصادر قدراته الفكرية والتنظيمية والثقافية والحضارية. ويظل النموذج المسلم وإن لم ينقصه عنصر الإخلاص والتضحية إلا أنه تنقصه قاعدة المعرفة والقدرة.[1]

سادساً: تمثّل الفاروقي للحلول التي اقترحها لإصلاح التعليم من خلال مؤسسات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يبدو أن كتابات الفاروقي حول إصلاح التعليم عموماً والجامعي خصوصاً شكلت النواة الأولى التي انطلقت نحو تأسيس مشروع فكري إصلاحي يستهدف إصلاح حال الأمة من خلال إصلاح نظامها التعليمي. وبعد المناقشات التي دارت بين نخبة من العلماء والمفكرين استقرت على تحديد طبيعة الأزمة التي تعانيها الأمة الإسلامية على أنها أزمة فكرية، وأن العلاج يجب أن يبدأ بهذه الأزمة. من هنا جاءت المبادرة لإنشاء مؤسسة علمية متخصصة، لدراسة هذه القضية ووضع الحلول لها، فتمخض عن ذلك تأسيس "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م. وتلا ذلك بعام واحد انعقاد "ندوة إسلامية المعرفة" في إسلام آباد في باكستان سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، وأثمرت بحوثها ومداولاتها الاتفاق على "خطة العمل" التي حرّرها ونشرها بالإنجليزية الشهيد الدكتور إسماعيل الفاروقي تحت عنوان "أسلمة المعرفة" ونشرت مجلة المسلم المعاصر ترجمتها العربية في عددها الثاني والثلاثين الصادر في سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.[2] وحددت خطة العمل ضورة معالجة عدد من المعضلات منها:

- ازدواجية التعليم التي انعكست على شخصية المسلم، وعقله، وفكره، ونمط حياته، فقد عدّ الفاروقي ازدواجية التعليم أزمة الفكر الإسلامي،

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. "إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٣١، رجب١٤٠٢هـ/ماي١٩٨٢م، ص٢١.

(٢) الرفاعي، تقديم كتاب إسماعيل الفاروقي: **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص١٢، ١٣.

وله وثيقتان مهمتان في هذا الصدد. ناقش في الأولى مفهوم التوحيد وتطبيقاته في الفكر والحياة، كما ناقش مكونات المنظور التوحيدي ومفهومه من وجهة نظر إسلامية، وشرح في الأخرى المبادئ العامة لمشروع إسلامية المعرفة، وخطة عمل مؤسسته في تحقيقها. على أساس أن إسلامية المعرفة شرط ضروري لازم، لتجاوز أزمة التعليم والأزمة الفكرية عامة.[1]

- خطر العلمانية وحركة التغريب على الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي، فالتعليم في البلاد الإسلامية وقع في آفة التقليد والمحاكاة، وجلّ أنظمة التعليم في هذه البلاد وفلسفاتها صارت غربية أجنبية، غريبة عن ضمير الأمة وغاياتها الحضارية، لا تأخذ بالحسبان الطبيعة والسمات الشخصية والخاصة للحضارة الإسلامية ومنطلقاتها وقيمها.[2] وأهم ما نجحت عملية التغريب به في بعض البلاد الإسلامية إلى حد ما، هو نزع الروح الإسلامية لدى الطبقة المتعلمة من طبقات المجتمع. والنتيجة هي فشل النظام الغربي في تحقيق أي تقدم أو تفوق في البلاد الإسلامية، بل أدى الصراع بين النظامين الإسلامي والغربي إلى مزيد من إضعاف الأمة، وإضعاف بعضهما بعضا.[3]
- نمطية المنهجية الإسلامية وقصورها عن تقديم البديل المعرفي الإسلامي في المجالات الاجتماعية.

ولهذا نبه الفاروقي إلى ضرورة وجود مؤسسة تتولّى إصلاح التعليم في العالم الإسلامي؛ إذ قال: "ومما يؤسف له بشدة أن العالم الإسلامي لا يزال

---

(١) إبراهيم، أبو بكر محمد. **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص٣٥.

(٢) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٦٨-٦٩.

(٣) الفاروقي، **إسلامية المعرفة المبادئ العامة -خطة العمل- الإنجازات**، مرجع سابق، ص٧٤-٧٥.

يفتقر إلى مركز يتم فيه مثل هذا المستوى الرفيع من التخطيط والتفكير، وما نحتاج إليه في الواقع هو جامعة تكون بمثابة مركز رئيسي للفكر الإسلامي، تتم فيه إسلامية فروع المعرفة. ومن ثم يجري اختيار النتائج في قاعات الدروس والحلقات على مستوى مناهج الدراسة الجامعية والدراسات العليا."(1) من هنا جاءت فكرة إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا في واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م لهذا الغرض. وهو مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة، أنشئت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري. ويرمي المعهد إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد، والغايات الإسلامية العامة.

- استعادة الهوية الفكرية، والثقافية، والحضارية للأمة الإسلامية من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.

- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية، ودورها في توجيه مسار الحضارة الإنسانية، وترشيدها، وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

وقد جرى تطبيق مشروع إسلامية المعرفة في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية في دولة ماليزيا. وقد جاءت الفكرة استجابة لمقررات مؤتمر مكة ١٩٧٧م؛ إذ ناقش رئيس الوزراء الماليزي الفكرة في اجتماعه بعدد من كبار التربويين،"والغاية التي أنشئت من أجلها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، والفلسفة التي تأسست عليها، والتطورات التي شهدتها منذ تأسيسها وإلى الوقت الحاضر تتوافق إلى حد بعيد مع توجهات إسلامية المعرفة وتكاملها، والرؤية

---

(١) المرجع السابق، ص٦٨.

الإسلامية لمفهوم الجامعة.[1] والأمر نفسه في باكستان التي أنشأت الجامعة الإسلامية بإسلام آباد في نوفمبر ١٩٨٠م، وقد طورت هذه الجامعة، لتصبح جامعة إسلامية عالمية في عام ١٩٨٥م. كما عمل في هاتين الجامعتين بعض العلماء والمفكرين، ومنهم إسماعيل راجي الفاروقي، وعبد الحميد أحمد أبو سليمان وغيرهم.

ولعل خير نموذج يعكس بحق التوجّه الذي خطه إسماعيل الفاروقي في إصلاح التعليم هو ما قام به زميله "عبد الحميد أبو سليمان" عندما شرع في إدارة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ابتداءً من عام ١٩٨٨م. فقد شرع مباشرة في التخطيط لتنفيذ خطة تتصدى للتشوّه المعرفي والمنهجي، الذي ظل يعدّه في معظم كتاباته المسؤول الأول عن شل قدرة المسلمين على الإصلاح والبناء. فقد أنشأت الجامعة كلية معارف الوحي الإسلامي، والعلوم الإنسانية عام ١٩٩٠م لهذا الغرض. يقول عبد الحميد أبو سليمان: "كانت المهمة الأولى في خطة عمل إدارة الجامعة التصدي للتشوّه المعرفي والمنهجي الذي أصاب فكر الأمة، وشلّ قدرتها على الإصلاح والبناء، وإيجاد الكوادر المثقفة العاملة البديلة التي يتسم فكرها بوحدة المعرفة الإسلامية وشمولية المنهج، وكان أهم ميادين هذا المنهج العلمي الأكاديمي البديل هو ميدان العلوم الإسلامية والإنسانية."[2]

وقد تبنّت كلية معارف الوحي الإسلامي، والعلوم الإنسانية فلسفة جديدة في تصميم المناهج الجامعية قوامها إسلامية المعرفة، وإصلاح المناهج الفكرية، وتكاملها بمنظور التوحيد الإسلامي.[3] يقول أبو سليمان: "وقد جاءت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بداية مهمة، وتجربة رائدة في هذا المجال، بما أخذت

(١) إبراهيم، **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٢) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٨٣.

(٣) إبراهيم، **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، مرجع سابق، ص٢٤٧-٢٤٨.

به من إصلاحات في المنهج، وخطة إعداد كوادر الأمة، ليكونوا طليعة الإصلاح والتغيير الاجتماعي في الأمة."[1]

وقد تبنّى المعهد العالمي للفكر الإسلامي الرؤية نفسها تقريبا؛ إذ شرع في تطبيق فكرة إسلامية المعرفة، فـ"إسلامية المعرفة لدى مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي هي منطلق خطة، لإعادة صياغة فكر الأمة على أساس ثوابت الإسلام ومنطلقاته الإنسانية العالمية الحضارية، المبنية على أساس التوحيد والاستخلاف، وتهدف خطة إسلامية المعرفة إلى استعادة الرؤية الكلية الإيجابية التي تمثل الأساس والقاعدة والمنطلق، وتعمل على إصلاح المنهج المعرفي، حتى يتم بناؤه على مفهوم شمولي تحليلي منضبط، وعلى وحدة الهداية الإلهية والعلوم الإنسانية التي لا تنفصم، لتشكيل واقع سعي حياة الإنسان في هذه الأرض."[2]

إنّ مهمّة المعهد العالمي للفكر الإسلامي تكمن أولاً في مخاطبة المثقّفين، والمفكّرين، والمربّين، وصنّاع العقول من الأساتذة الجامعيين، لتوعيتهم بطبيعة الأزمة، وبوجوه الإصلاح التربوي المطلوب، وتجلية الرؤية أمامهم، ليحملوا بدورهم مسؤولياتهم في إصلاح الثقافة، وتنميتها، وإصلاح مناهج التربية وترشيدها، وتحريك كوامن الطاقة في كيان الأمة، حتى تُرَشّد مسيرتها.

وقد جسّد "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" هذه الرؤية من خلال مدِّ يده إلى الصفوة الفكرية في مختلف أصقاع العالم؛ إذ وفّر للعلماء والمفكرين منابر الحوار، وتبلورت جهودهم وخططهم على شكل مراكز ومؤسسات، ومؤتمرات وندوات، ومطبوعات ودوريات، وبحوث وأطروحات أكاديمية. فقد عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي عدداً من المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.[3]

---

(١) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص٧٧-٧٨.

كما عقد المعهد عدداً من المؤتمرات العالمية، وعدداً من الندوات العلمية في مختلف مجالات المعرفة. كما يتطلّع المعهد إلى وعي القادة والمفكرين والمؤسّسات العلمية، بحيث يدفعون بإمكاناتهم الوفيرة جهود التوعية حتى تتّضح للأمة، وتتمثّل الجهود العلمية والفكرية كافة في مسيرة مبدعة متجددة. وهو يعمل أيضا على دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر النتاج العلمي المتميز. وكذا توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والثقافة، التي تصبّ في الإصلاح التربوي والعلمي في العالم الإسلامي.

والمتتبّع لنشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي يدرك بوضوح مدى الجهود الجبّارة، التي بذلها ولا يزال يبذلها في سبيل تحقيق الرؤية الكلية لإسلامية المعرفة، وإصلاح الفكر والتعليم والتربية، وإعداد الكوادر القادرة على تحمل مسؤولية الإصلاح. وقد كان الفاروقي يستبشر خيراً في الخطة التي وضعها المعهد، وفي ذلك يقول: "إن خطة المعهد واسعة طيّبة الثّمار، متعدّدة الجوانب، بفضل الله، ثم بفضل وعي العلماء، والمفكرين، والمثقفين، وتعاونهم مع المعهد لإنجازها، تفهماً منهم لأهمية قضية إسلامية المعرفة، وأولوياتها في إرساء القواعد والمنطلقات."(١)

خاتمة:

خلصنا في نهاية هذه الدراسة التي دارت حول "مسؤولية الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم في مقاربات إسماعيل الفاروقي" إلى أنَّ إصلاح التعليم بفلسفته، ومناهجه، وأهدافه يعد أحد أهم أركان الإصلاح التي يقوم عليها بناء الأمة، وأن هذا الإصلاح ينبني أساساً على رؤية كلية معرفية تشكّل إطاراً نظرياً عاماً، تكون فيه المناهج التعليمية متوافقة مع التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، وذلك بهدف بناء شخصية متوازنة روحياً، وفكرياً، وسلوكياً، حتى تكون فلسفة إصلاح التعليم متسقة مع مقاصد الشريعة وكليات الدين.

---

(١) الفاروقي، **إسلامية المعرفة المبادئ العامة-خطة العمل- الإنجازات**، مرجع سابق، ص١٥٥.

لقد أجاب الفاروقي عن سؤال مهم ظل مطروحاً على المفكرين والمصلحين وهو سؤال: أين الخلل؟ وسؤال من أين نبدأ؟ وإلى أين نريد أن نصل بإصلاح التعليم؟ وما هي الآليات التي تمكننا من تحقيق هدفنا في الإصلاح؟ وعلى من تقع مسؤولية الإصلاح في العالم الإسلامي؟ وفي إجابته عن هذه الأسئلة لفت الفاروقي نظرنا إلى دور النخبة المثقفة في عملية التغيير والبناء. ووضع يده على فلسفة الإصلاح الفكري والعقدي، من خلال إصلاح التعليم عموماً والتعليم الجامعي على وجه الخصوص، وذلك من خلال توصيف وتشخيص الواقع التعليمي في العالم الإسلامي، وبيان انعكاساته الفكرية والعقدية، والحضارية على المجتمع والعالم. وإنّ مؤسّسات التعليم العالي هي التي تولّد الإبداع والابتكار وتعمل على إيقاظ وعي المسلم، ومن ثم تقويم شخصيته وإصلاح سلوكه وواقعه.

وقد كان الفاروقي جريئاً في إقراره بأزمة العقل المسلم، التي أفقدته القدرة على الابتكار، والإبداع، والتوليد للمعرفة، وجعلته قاعداً عن الإصلاح والتغيير. من هنا جاءت دعوته إلى أنَّ عملية النهوض الحضاري بالأمة تأتي من إصلاح منظومة المعرفة، انطلاقاً من إصلاح منظومة التعليم والقضاء على ازدواجية التعليم الديني والتعليم العام؛ وذلك بدمج نظامي التعليم الديني والعام، وتكاملهما في نظام تعليمي موحد، بالإضافة إلى غرس الرؤية الإسلامية في المنهج، عن طريق فرض دراسة الحضارة الإسلامية على كل الطلاب بغض النظر عن مجالات تخصصاتهم، وعن طريق إسلامية المعرفة الحديثة.

إنّ الدّعوة إلى إصلاح التعليم إنما هي محاولة لاستعادة منهجية التفكير الإسلامي السليم التي وجدت في تاريخ الأمة، والتي حقّقت الشهود الحضاري، وغيرّت حركة التاريخ، المنهجية التي تجاوزت وهم تعارض الثنائيات التي حصلت في التاريخ الإسلامي، وأدّت إلى الأزمة الحضارية: تعارض الوحي مع العقل، وتعارض الفكر مع العمل، والازدواجية الثقافية والدينية، والفصام بين المثال والواقع.

إصلاح التعليم عموماً والجامعي على وجه الخصوص إنّما يصبّ في إعادة بناء المفهوم الشامل للتربية وربطها بالتعليم، بعدما وقع الفصل بينهما في المنظومة المعرفية والتعليمية الغربية. فالتربية المنشودة هي التي تسعى إلى بناء الإنسان والشخصية المعاصرة، ذات الملامح المستوحاة من النموذج الإسلامي، والمرجعية القدوة المتمثّلة بشخص النّبي عليه الصلاة والسلام وسنته، فكان الإصلاح الذي باشره عليه الصلاة والسلام، يستهدف بناء الإنسان صاحب الرؤية الكونية الحضارية الواضحة، والهمّة العالية، والرّسالية الحضارية. ولن يقوى على أداء هذه الرسالة في زماننا هذا إلا الجامعة والجامعيون، فهم المسؤولون تاريخياً وواقعياً على إحداث النقلة الحضارية للأمة، والخطوة الأولى على طريق تحقيق الذات وبنائها، واستعادة هويتها وأصولها، ورسم ملامح مستقبلها.

لقد كان لرؤية الفاروقي في إصلاح التعليم الجامعي موقع مهم في مقاربات الإصلاح في العالم الاسلامي بعد وفاته، خاصة عند رجالات المعهد العالمي للفكر الاسلامي الذين عملوا على تصحيح المفاهيم، وزادوا من عقد المؤتمرات العلمية حول الإصلاح التعليمي العام، والجامعي منه بوجه أخص. كما شرعوا مباشرة في التخطيط، لتنفيذ الخطة التي اقترحها الفاروقي للإصلاح الفكري والتعليمي، والتصدى للتشوّه المعرفي والمنهجي، الذي شل قدرة المسلمين على الإصلاح والبناء. وكان من نتائج ذلك التخطيط تطوير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. التي عملت إدارة الجامعة فيها على إيجاد الكوادر المثقفة العاملة البديلة التي يتسم فكرها بوحدة المعرفة الإسلامية وشمولية المنهج، ووضوح الرؤية والمقصد. كما سعت الجامعة إلى ربط الطلاب بحقائق الوحي، وبث فيهم روح الاسلام بوصفه رؤية كونية حضارية تجمع بين تراث العلم البشري والمقدّس، وربطت علومهم ومعارفهم بمشكلات الأمة، وبيَّنت صلة الاسلام الوثيقة بالوضع الحالي كونه هو القادر على إبراز وقائع الحاضر ومعالجتها وتجاوز محنته.

وتحقيقاً للمشروع الإصلاحي التعليمي واستكمالا له، فإننا نرى أنه من المناسب مواصلة تنفيذ المشروع في الواقع، وذلك من خلال:

- العمل على إنشاء الجامعة الإسلامية في أكثر من بلد، واستقطاب العلماء والباحثين والأساتذة والمعلّمين المستوعبين للرؤية الكلية الحضارية الرسالية. وأن يكون نظام الجامعة التعليمي نظاماً واحداً ينبع من الروح الإسلامية، ويعمل بوصفه وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام ونظامه المعرفي.
- أن تعمل الجامعة من خلال علمائها ومدرّسيها على تصميم المناهج، والمقررات، والبرامج الجامعية المبنية على رؤية الإسلام وغاياته، مع الاستعانة بمشروع إسلامية المعرفة بوصفه رؤية ومنهجاً للتخطيط، والتطوير العلمي والتعليمي.
- أن تعمل الجامعة على إصلاح المناهج الفكرية، وتكاملها بمنظور التوحيد الإسلامي وبثه في الوعي الطلابي، وإعداد كوادر الأمة من طلاب، وباحثين، ومدرّبين، ومعلّمين داخل المجتمع والجامعة إعدادا علمياً رسالياً حضارياً، ليكونوا طليعة الإصلاح والتغيير الاجتماعي في الأمة.
- مواصلة عقد المؤتمرات في الجامعات حول إصلاح التعليم في العالم الإسلامي، والتركيز على قضية تصحيح المفاهيم، وتطوير طرق التدريس وإعداد المدرّسين المؤهّلين لأداء دورهم التعليمي والتوجيهي والإصلاحي. وتدريب المسلمين على تحويل أنفسهم والبشرية إلى أدوات للإرادة الإلهية المقدّسة من أجل تحقيق أوفى لهدف الإنسان المقدّس في الواقع والتاريخ.
- إصلاح الرؤية الإسلامية الحضارية، وسلامة المنهج الفكري، واستعادة صورتها القرآنية الكونية، والعمل على نشرها في الأوساط العلمية الطلابية والبحثية، وتمكين الدارسين والمبدعين من توضيح روح الإسلام وحركته

والتعبير عنها، وتعليمهم وتدريبهم وتأهيلهم في المجتمع، لأداء دورهم الرسالي في تربية أبنائه التربية السليمة التي تحدث التغيير والإصلاح، وإعادة تشكيل الرؤية الكونية الحضارية لأجيال المستقبل.

الفصل الثاني

النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي

بلال التليدي[1]

مقدمة:

لم تنل شخصية إسماعيل الفاروقي حظها الكافي من البحث والدراسة لا سيّما كتاباته ذات الطابع الأكاديمي،[2] وبشكل أخص ضمن تخصصه في حقل نقد الأديان. ويرجع ذلك إلى جملة من الأسباب، من أهمها:

- التعقيد الذي تتسم به الظاهرة الدينية من جهة، والدراسات التي تتناولها. ويزيد هذا التعقيد درجة، كلما انتقلت الدراسة من الوصف إلى التحليل، ثم النقد والتجاوز. وهذا ما يجعل الفئة المهتمة والمنشغلة بفكر الفاروقي في دراسة ونقد الأديان لا تتعدى ثلة من المتخصصين لا يغادرون دوائر البحث العلمي الجامعي.

---

(١) حاصل على الدراسات المعمقة من كلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط، باحث في المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، باحث في مركز نماء للدراسات والبحوث. البريد الإلكتروني: talidi22@yahoo.fr.

(٢) حظيت إسهاماته في دراسة الأديان بدراسات غربية كثيرة، نذكر منها إسماعيل الفاروقي وحوار الأديان: الإنسان العالم المشارك. بحث الدكتوراه في جامعة ماكجيل بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٨م للباحث شارل فليتشر. ونشير في العالم الإسلامي إلى رسالة لنيل درجة الماجستير في مقارنة الأديان، بالجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، بعنوان: "معالم منهج دراسة المسيحية بين أبي محمد بن حزم وإسماعيل راجي الفاروقي"، من إعداد الطالبة الجزائرية: زينة محمد باخة، سنة ١٩٩٩م، ثم بحث آخر لنيل رسالة الماجستير قسم: أصول الدين فرع: مقارنة الأديان بجامعة الحاج لخضر - باتنة بالجزائر تحت عنوان منهج الفاروقي في دراسة اليهودية ٢٠٠٩/٢٠١٠م للباحثة ليندة بوعافية. (ملحوظة التحرير: انظر قائمة مؤلفات إسماعيل الفاروقي والمؤلفات التي كتبت عنه في بداية هذا الكتاب، ص٢٩-٥٠).

- إن معظم ما كتبه الفاروقي في دراسة الأديان ونقدها مكتوب باللغة الإنجليزية، وهي اللغة التي لا يتيسر للكثير متابعة الأطاريح من خلالها، لا سيما إذا كان الحقل متخصصاً، يفرض لغة يصعب التعامل معها بالمعجم اللغوي فحسب. ويزيد الوضع تعقيداً اللغة التي كتب بها الفاروقي، والتي تمزج بين الوضوح حيناً والتعقيد حيناً آخر، وأحياناً توليد المصطلحات الخاصة.

- الموقف الذي كان يتخذ في العادة من الدراسات الاجتماعية في عمومها، ودراسة الأديان على الخصوص؛ إذ لم يقع الانفتاح في العالم العربي والإسلامي على هذه الأدبيات إلا مع العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، بل لا تزال إلى اليوم تعاني عقبات في سبيل تمهيد الطريق أمام خلاصاتها، لا سيّما في مجال الدراسات الأنثروبولوجية ودراسة الأديان.

ولئن كانت بعض الأطروحات البحثية حاولت أن تقترب من أطروحة الدكتور الفاروقي لدراسة الأديان ونقدها، إلا أنها -على الجهد الكبير الذي قامت به في دراسة منهجه في نقد الأديان، وتقريب مقاربته إلى العالم العربي-[1] اكتفت بعرض أطروحته ومنهجه، ولم تتنبه إلى الجانب الأهم في إسهامه، وهو النموذج المعرفي الذي أسّس له الفاروقي في دراسته للأديان.

وتأتي هذه المساهمة لتكمل هذه الجهود، وتضيف إليها البعد الغائب عنها، وتكشف النسق أو الإطار النظري الذي وضعه الفاروقي، ليس لفهم الأديان وحسب، ولكن لتقييمها ونقدها. ذلك أن ما قدمه الفاروقي في بحوثه تجاوز مسألة دراسة الأديان ونقدها، إلى وضع نموذج معرفي حدد له مقولاته المركزية،

(١) بسبب إسهامات الفاروقي في نقد الأديان ومقارنتها، وكتابتها باللغة الإنجليزية، وبسبب التعقيد الذي يطبع لغته الأكاديمية لا سيما في مجال العلوم الاجتماعية، فقد ندرت الأطروحات العربية في دراسة إسهامات الفاروقي إلى الدرجة التي عد فيها بعضهم أن الفاروقي من المقلين في الكتابة؛ وذلك لندرة كتاباته باللغة العربية باستثناء كتابه "إسلامية المعرفة" الذي تبناه المعهد بعد إضافات قليلة عليه، وكتابه: "الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية"، وترجمة كتابه "التوحيد" إلى العربية ولم ينشر رسمياً بعد، وبقية مقالاته التي نشرت بالعربية في مجلة المسلم المعاصر.

ومنطلقاته الأساسية، ومثاله المعياري المرجعي، والمعايير أو المبادئ التي من خلالها يتم تقويم الأديان وقياسها إلى المثال المعياري الأصلي.

وقد بسطت مقدمة كتابه "الأخلاق المسيحية" كل هذه الجوانب، وكشفت بوضوح عن منهجية الفاروقي والنموذج المعرفي الذي يتبناه. ولهذا السبب، سنجعل هذه المقدمة متناً أساسياً في هذا البحث، وسنجعل بقية إسهاماته وكتبه بمثابة ذيل عليها، يوضح غامضها، ويفصل مجملها، ويمثّل لها، ويقرر ويؤكد اختياراتها المنهجية.

على أن جعل مقدمة هذا الكتاب المتن الأساسي لهذا البحث، لا يعني بالضرورة أن بالإمكان تلمُّس معالم النموذج المعرفي من خلال ثلاثين صفحة ونيف، فهناك عدد من الأفكار والانتقادات التي آخذ بها الفاروقي جهود من سبقه في دراسة الظاهرة الدينية، كما أن هناك عدداً من المقتضيات المنهجية التي كوّنت لدى الفاروقي قناعات راسخة حولها، فصاغها في شكل قواعد أو مبادئ مجردة مختزلة الصياغة، وهي قناعات يصعب فهمها بالشكل الذي ترسخت في ذهن صاحبها دون الإحاطة بالتراكم المعرفي الذي حقّقه الفاروقي؛ إذ كيف يمكن فهم المبادئ النظرية التي صاغها للفهم الديني دون معرفة رؤيته الفلسفية للتوحيد، التي بسطها بتفصيل في كتابه "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، وكيف يمكن فهم تعقبه المنهجي للباحثين الغربيين في حقل دراسة الظاهرة الدينية دون معرفة رؤيته للعلوم الاجتماعية ومنهج دراستها!

أوّلاً: في المصطلح والمنهج

١- تحرير المصطلحات والمفاهيم

قبل تلمّس معالم هذا النموذج، يجدر بنا أن نضع بين يدي مقدمة هذا البحث أوّليات نحرر فيها الاصطلاحات والمفاهيم التي يصعب دراسة النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي دون ضبطها، آخذين بعين الاعتبار -ضمن

هذه الأوليات- أن علم الأديان ودراسته المقارنة مما لا يحتاج إلى تعريف، ما دام الفاروقي في نموذجه المعرفي أبان نظرياً وتطبيقاً عن مفهومه لدراسة الأديان المقارنة، التي تتعدى مرحلة الفهم إلى النقد والتقويم، بناءً على قواعد علمية موضوعية وعقلانية. وسنكتفي ضمن هذه الأوّليات بتوضيح دلالات الاصطلاحات الآتية عنده:

أ- ما وراء الأديان Metareligion لم يحدد الفاروقي هذا المفهوم من بنائه الاشتقاقي المركب من كلمتين: "ميتا"و"دين" ولعل ذلك راجع إلى أن اللغة الانجليزية البحثية اعتادت هذا التركيب، خاصة في الدراسات الفلسفية والأدبية؛ إذ في العادة يستعمل لفظ "ميتا" للدلالة على "ما وراء" أو "النقد". على أن الدلالة اللغوية لا تفيد كثيراً بالقياس إلى الدلالة العلمية للمصطلح، الذي نحته الفاروقي نحتاً خاصاً وضمّنه جملة من المفاهيم المركبة؛ إذ يختزن اصطلاح "ما وراء الدين" تفسيراً للأديان، يرى أن أصل الدين واحد هو الله عز وجل، وينطلق من مسلّمة ثانية ترى أن كل الأديان صحيحة النسبة إلى مصدرها ما لم يثبت تاريخياً أنه قد لابسها إضافة بشرية، أو أنها في الأصل من صنع بشري.[1] وقد سمّى الفاروقي مقاربته، أو للدقة، نموذجه المعرفي الذي جعله إطاراً تصورياً لنقد الأديان، ودراستها، وتقويمها، ومقارنتها بعلم "ما وراء الأديان الإسلامي" Islamic meta-religion.[2] وتشمل مقاربة "ما وراء الدين" عند الفاروقي مجموعة المبادئ النقدية التي من خلالها يمكن تقويم أي دين وإصدار حكم عليه، ولهذا السبب عدّ الفاروقي ما وراء الدين: "مقدمة لأيّ دراسة مقارنة للدين."[3]

---

(1) Ismail Al-faruqi, Towards an Islamic theory of meta-religion: www. ismailfaruqi. com. (16-12-2009) http://www. ismailfaruqi. com/articles/towards-an-islamic-theory-of-meta-religion/

(2) Ibid.

(3) Al-Faruqi, Christian Ethics: *A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*. (Montreal: McGill University Press, 1967), p21.

ب- النموذج المعرفي: لم يستعمل الفاروقي في دراساته وبحوثه حول الأديان هذا الاصطلاح بهذا التركيب، وإن استعمل مصطلح النموذج، غير أن المنهج الذي اقترحه والتزمه في دراسة الأديان يصدق على المواصفات التي تكون في العادة في النموذج المعرفي. ونحن هنا نستعمل النموذج المعرفي بالدلالة المفهومية التي بسطها عبد الوهاب المسيري حين رأى أن النموذج "هو بنية تصورية يجردها العقل من كم هائل من العلاقات، والتفاصيل، والوقائع، والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها، ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع."[١] والنموذج المعرفي "نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها."[٢] والنموذج المعرفي قريب من دلالة مصطلح paradigm الذي استعمله "توماس كون" للدلالة على الافتراضات النظرية والبنية الفكرية التي تقود خطى العلماء في أي مجال من المجالات المعرفية، لتحديد مشكلات البحث، وطريقة حلها، والتأكد من صحة الحل."[٣] وهذه الافتراضات النظرية هي مجموعة من المعتقدات الأساسية التي تقود خطى الباحثين، تشكل إطاراً مرجعياً تفسيراً وتشتمل على عناصر وجودية ontological ومعرفية epistemological، ومنهجية methodological.[٤]

ت- النمط المثالي: وهو المنهج الذي تبناه (ماكس فيبر) بوصفه أداة تحليلية في دراساته الاجتماعية، تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها، حتى

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، مصر: دار الشروق، ١٩٩٣م، ص٢٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٠.

(3) Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd edition, with postscript. 1970,. p. 38–39

(4) Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed.), Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc. 2000, p. 19.

يتسنى إدراكها بوضوح ومعرفة أثرها على الأرض، والنمط المثالي كما استقر عند (فيبر) لا يفترق كثيراً عن النموذج المعرفي، فكلاهما نموذج افتراضي، يُقصد من خلاله تسهيل دراسة الوقائع والظواهر الاجتماعية، والقدرة على تفسيرها.

٢- ما قبل النموذج المعرفي أو الحاجة إلى نقد مناهج دراسة مقارنة الأديان

لا يمكن أن ننفي التأثير الكبير للمنهج الظاهراتي -الفينومينولوجي- على دراسات الفاروقي في نقده للأديان، غير أنه ألمح مبكراً إلى صعوبة فرض المعايير المنهجية التي اكتسبها الباحث من تخصصه المعرفي على الظاهرة الدينية، كما نبّه على أعطاب المنهج الذي يسعى إلى تطبيق معايير اكتسبها الباحث من دراسته لدينه أو ثقافته على دين آخر أو ثقافة أخرى. وانطلق في تقويمه لمسألة المنهج المقارب لدراسة الأديان، من التأكيد على ضرورة إعادة النظر في كيفية النظر إلى الظاهرة الدينية بوصفها ذات طبيعة مركبة، فالظاهرة الدينية -بتعبير الفاروقي- هي حقيقة الحياة life Fact، تجمع بين الحقائق المجردة والقيم المعيارية في نظام تركيبي معقد، يصعب معه التزام معايير دين معين أو ثقافة معينة، وفرضها على دين آخر أو ثقافة أخرى. وبناء على هذا المنطلق المنهجي الذي ينطلق من تحديد طبيعة الظاهرة الدينية المركبة، فقد ألح الفاروقي على مطلبين منهجيين أساسيين:

أ- مطلب فك الارتباط: يرى الفاروقي أنه لا بدّ على الباحث أن يضع معاييره أو معايير دينه أو ثقافته بعيداً، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية، ويكتشف منطقها من الداخل، فمطلب فك الارتباط بالأطر المرجعية والمنهجية للباحث تعينه على رفع المشوشات والعقبات التي تمنعه من فهم الظاهرة الدينية، واكتشاف منطقها الداخلي.[1] فالانخراط داخل الظاهرة الدينية -بحسب الفاروقي- يتيح للباحث من جهة تجنب

(1) Rashid, Zuriati bt Mohd and Alwi, Engku Ahmad Zaki Engku."Al-Faruqi and His Views on Comparative Religion":International Journal of Business and Social Science Vol. 1 No. 1, October 2010

التحكمات والقيم المتسرِّعة،[1] كما يتيح له من جهة ثانية أن يعيش الظاهرة ويفهمها كما هي في حقيقتها، ليتسنى له الانتقال بعد ذلك من عملية الفهم إلى التقويم الموضوعي لها.

وهكذا، فمن أجل فهم حقائق الحياة التي تقدمها الظاهرة الدينية، يجب تطبيق مبدأ التوقف وفك الارتباط. إنها -بحسب الفاروقي- طريقة لتجنب مزالق المنهج الواقعي، والمنهجي المثالي على حد سواء، والتحرر من الافتراضات والقيم من أجل أن يخطو الباحث إلى هذه الأديان التي يريد أن يدرسها. ولاكتساب معرفة بحقائق الحياة لدين من الأديان، ينبغي للباحث أن يسمح لفهمه أن يلمس حقيقة الدين المدروس وأن يترك للدين أن يخبره عن حقيقته كما هي، وذلك عن طريق التجربة والانخراط من داخل الظاهرة الدينية. فيؤكد الفاروقي بذلك على خوض التجربة التي تتضمن التعاطف مع الظاهرة؛[2] إذ إن هذه هي الطريقة الوحيدة التي تمكِّن الباحث من أن يفهم الدين كما يفهمه المعتنقون له، وأن يسمح للدين أن يتكلم كما هو.

ب- الحاجة إلى وضع مبادئ لفهم الدين وتقويمه: فعملية فهم الدين كما مرّ بنا لا تتطلب أكثر من فك الارتباط،[3] والانخراط داخل الظاهرة الدينية، لاكتشاف منطقها الداخلي، لكن عملية التقويم حتى تكون

---

(١) يقول الفاروقي في مساهمته: "فالملاحظ لا يستطيع أن يقيم القوانين التي تحكم الواقع الاجتماعي إلا إذا اتبع بشكل دقيق قواعد العلم. وينبغي أن يكون على حذر؛ فيسكت كل هوى شخصي ويعلّق كل رأي مسبق ويسنح للوقائع أن تتحدث عن نفسها." انظر:

- الفاروقي، إسماعيل. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة: عبد الحميد محمد الخريبي، جدة: منشورات عكاظ، وجامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٤م، ص٢٧.

(٢) يقول الفاروقي: "فمواقف الناس ورغباتهم ومشاعرهم وأحكامهم وآمالهم تميل إلى أن لا تكشف عن نفسها لمن يلاحظها دون تعاطف معها." انظر:

- المرجع السابق، ص٢٧.

(3) Rashid, Zuriati bt Mohd and Alwi, Engku Ahmad Zaki Engku."Al-Faruqi and His Views on Comparative Religion".

موضوعية، لا بدّ لها أن تكون مؤطرة بقواعد ومبادئ موضوعية عقلانية. وهكذا يرى الفاروقي أنه في اللحظة التي يتوقف فيها الباحث عن فرض معاييره وأحكامه، فهو في حاجة إلى المبادئ العليا التي يمكن أن تقارن وتقوّم الأديان المدروسة. وفي هذا السياق يقترح إسماعيل الفاروقي نوعين من هذه المبادئ: المبادئ النظرية التي عدّها بمثابة الأساس الموصل إلى المعرفة، أو أساس المعرفة البشرية بشكل عام، ثم المبادئ التقويمية.

بيد أنه حرص على أن يجرد هذه المبادئ عن المصاحبات العقدية حتى يضمن عدم التحيز، وقد ألمح إلى ذلك بقوله: "هذه الحقائق يمكن بالتأكيد وضعها في قالب عقدي، وتقديمها بوصفها مبادئ دينية. لكن بتقديمها بوصفها مبادئ دينية، لن نكون أوفياء لقصدنا."(١) وقد أراد بذلك أن يتجنب السقوط في ما انتقد عليه الباحثين الغربيين الذين يتحيزون في دراستهم للأديان، وعلى الرغم من إقراره بأن المبادئ التي يطرحها لا تخرج عن الإطار الإسلامي، وأن الإسلام يقبلها ولا يعارضها، إلا أنه ألح على ضرورة أن تصاغ بشكل فلسفي، وليس بصيغ عقدية ودينية حتى تكون حقائق عقلانية ونقدية.(٢)

بهذين المطلبين الملحين، أو ما يمكن تسميته بمقدمات ما قبل المنهج، انطلق الفاروقي في دراسة الأديان ومقارنتها جامعاً في ذلك بين ثلاثة أبعاد منهجية:

- البُعد الوصفي: وهو الذي استعمله عند عرض الدين وتقديم الحيثيات والعناصر التي تعين على فهمه بالشكل الذي يفهمه به أتباعه، وفي هذا

(1) Al-Faruqi. Christian Ethics, *p31.*

(2) "We hold those truths to be the self-evident element of a philosophy that is critical, by any standard or sense of the term. These are rational, not dogmatic truths. They are open to question, to be sure; but whosoever wishes to content them cannot do so from the standpoint of dogma." *Ibid*, p31-32.

الصدد يرى الفاروقي أن ضابط موضوعية الباحث يتمثل في الأتباع أنفسهم، فهم الذين يملكون أن يحددوا موضوعية الباحث ومصداقية خلاصاته.

- البُعد المقارن: حاول الفاروقي أن يدرس القواسم المشتركة، ونقاط الاختلاف بين الأديان المدروسة، وفي هذا السياق لا يميز الفاروقي بين مقارنة الأديان وتاريخ الأديان، ما دام كل واحد منهما يعرض لقضايا الأديان، ويشرحها، ويؤرخ لها ويقارن بينها.
- البُعد النقدي أو التقويمي: وهو يأخذ موقعاً مركزياً في مقاربة الفاروقي، ويعزو الفاروقي الحاجة الملحة إلى النقد إلى طبيعة المادة المدروسة، بما هي الظاهرة الدينية في تركيبها وتعقدها، وفي هذا السياق يرى الفاروقي -كما رأينا- أنه لا بدّ من قواعد ومبادئ موضوعية وعقلانية تسعف في النقد والتقويم، وأن هذه المبادئ ينبغي أن تكون معلنة غير مضمرة ولا مخفية حتى يكون النقد واضح المعالم، ومبنياً على أسس موضوعية وعقلانية.[1]

وسنحاول في هذا البحث أن نتناول النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي من خلال خمسة محاور هي: المقولات التأسيسية التي أقام عليها الفاروقي نموذجه المعرفي، وموقفه من منهج التوقُّف وتجاوزه له، والمبادئ النظرية للفهم الديني في هذا النموذج المعرفي، وسنخصص محوراً للحديث عن النموذج المعرفي في بعده التقويمي والنقدي، وضمنه سنتناول المبادئ التقويمية التي وضعها الفاروقي لنقد الأديان وتقويمها، وسنختم الدراسة بالبحث عن الصلة والعلاقة بين النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي، والنمط المثالي في دراسة الظواهر ومنها الظاهرة الدينية.

---

(1) Ibid, p21.

ثانياً: المقولات التأسيسية للنموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي

أسّس الفاروقي لنموذجه المعرفي من منطلق منظوره الفلسفي للتوحيد، ولرؤيته للعالم، ولطبيعة دور الإنسان في هذا الكون؛ أي باستحضار نظام العلائق التي تربط العناصر الثلاثة: الله، والكون، والإنسان. وهو، وإن تجنب صياغة مقاربته بلغة دينية، إلا أن فلسفة التوحيد تبقى حاضرة بقوة، ليس فقط على مستوى المقولات التي بنى عليها نموذجه المعرفي "ما وراء الدين"، ولكن أيضاً على مستوى المبادئ النظرية والتقويمية التي وضعها -أو بالأحرى التي استلهمها من فلسفة التوحيد- لنقد الأديان وتقويمها.

ومن خلال تتبُّع كتابات الفاروقي، لا سيّما كتابه "الأخلاق المسيحية" أو بحثه الموسوم بـ"من أجل نظرية إسلامية لما وراء الدين" يمكن أن نستقرئ ثلاث مقولات مترابطة، ومتدرجة، حاول الفاروقي أن يبني عليها نموذجه المعرفي:

١- المقولة التأسيسية الأولى

"إن الأديان كلها من أصل واحد."[1] وينطلق في ذلك من حقيقة مفادها أنه ما من قوم إلا وأرسل الله إليهم رسلاً ليبلغوا الدين الذي يتأسس على التوحيد والأخلاق.[2] ويرتب الفاروقي على هذه المقولة مقولة ثانية لازمة للمقولة

(١) يستعين الدكتور الفاروقي بالتمييز داخل الوحي بين مفهوم الماهية ومفهوم الكيفية، لتفسير اختلاف الأديان في كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية"، ويرى أن ماهية الوحي واحدة تجسّد وحدة الحقيقة الدينية، في حين تخضع كيفية التنزيل لجملة من المسوّغات. يقول: "وقد فرق التنزيل الإسلامي بين "الماهية" و"الكيفية" وأصبح الأمر الثاني امتيازاً للبشر، فقد أصبحوا المؤتمنين الذين ينتظر منهم القيام بتطوير الشريعة والحفاظ على أهميتها لجميع الزمان والأماكن بملاءمتها مع ما تفرضه ظروف المجتمعات المتغيرة. ولكن إذا أريد لهذا الجهد من جانب البشر ألا يؤدي مع مرور الزمن إلى ديانات مختلفة تماماً، فلا بد من وجود بيان راسخ في اللب من المبادئ الدينية والأخلاقية يستطيع كل إنسان أن يعود إليه بوصفه الأساس الأخير للتشريع بأسره. انظر:
- الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي. لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة وتحقيق: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١٧٣.

(٢) بعد تفصيله للمبادئ الخمسة التي يقوم عليها التوحيد، ويقصد بذلك: ثنائية العوالم، =

الأولى، وهي:

٢- المقولة التأسيسية الثانية

"كل دين يفترض أنه دين صحيح ينتسب إلى الدين الأصلي الواحد، إلا أن يتأكد تاريخياً أنه قد لابسته إضافات من صنع البشر أو هو من صنع البشر أصلاً." وإذا كانت المقولة الأولى تؤسس في مجال حوار الأديان للقواسم المشتركة،[1] فإن المقولة الثانية تؤسس لدورين مهمين يتعلقان معاً بحوار الأديان هما: التأسيس لأدب المناظرة بين الديانات وافتراض صحة الدين إلى أن يثبت بشريته. وثانياً التأسيس للدعوة إلى نقد الأديان من خلال اختبار مقتضياتها وعقائدها، وبيان الأصلي فيها، وما كان من إضافات الصنع البشري.

ويترتب على هاتين المقولتين مقولة ثالثة، هي:

= التصورية، والغائية، والقدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع، والمسؤولية والمحاسبة. يقول الفاروقي مؤكداً وحدة رسالات الأديان. والمبادئ الخمسة سالفة الذكر بمثابة حقائق بدهية، تشكل لبّ التوحيد، وخلاصة الإسلام، وهي بذات الدرجة عصارة الحنيفية، وكل الوحى الإلهى المنزل على رسل الله تعالى. فكل الرسل دعوا أممهم إلى هذه المبادئ، وأسسوا صرح رسالتهم عليها. وبالمثل، فطر الله تعالى البشرية على هذه المبادئ، فهى مركوزة فى نسيج الطبع الإنسانى، وتمثل فطرة غير قابلة للتبديل. يقول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الروم: ٣٠]، انظر:

- الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد؛ **مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: سيد عمر، (نسخة إلكترونية)، ص٥٢.

(١) يرجع إلى أطروحة دكتوراه في الفلسفة حول إسماعيل الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦م) وحوار الأديان: الرجل، العالم والمشارك بمعهد الدراسات الإسلامية التابع لجامعة ماكجيل ٢٠٠٨م لكل من الباحثين شارل دوكلاس، وكرياتير فيشر. فقد بسط فيها الباحثان أهمية المبادئ الضرورية ومبادئ التقويم التي وضعها الفاروقي في التأسيس لحوار الأديان. انظر نص الأطروحة على الرابط:

- http://digitool.library.mcgill.ca/view/action/singleViewer.do?dvs=1379452350613~477&locale=fr_FR&show_metadata=false&VIEWER_URL=/view/action/singleViewer.do?&DELIVERY_RULE_ID=6&adjacency=N&application=DIGITOOL-3&frameId=1&usePid1=true&usePid2=true

٣- المقولة التأسيسية الثالثة

رفض إدانة أو اتهام أي دين، ما دام من الضروري أنه افترض صحة الأديان بحكم كونها من مصدر واحد، وما دام لم يتأكد عبر النقد تلبُّسها بالإضافات البشرية أو كونها من صنع بشري.

٤- المقولة التأسيسية الرابعة

وهي المكانة التي تبوأتها مقاربته للعقل؛ إذ تجعله مساوياً للوحي، ما دام لا يتعارض معه. تلك المكانة، وذاك الموقع، هو الذي يفسح المجال للتسامح لسماع الدليل وقبول النقد.[1] وتكمن أهمية هذه المقولة التأسيسية في كونها تشرّع للأداة التي بوساطتها يتم نقد الأديان وتقويمها، والنظر في مدى صحة انتسابها إلى الدين الأصلي أم انزياحها عنه بسبب الإضافات البشرية التي صاحبت تطوره التاريخي.

ثالثاً: النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي: من التوقُّف إلى الفهم

كان الدكتور إسماعيل الفاروقي واعياً بأنه يصعب دراسة الظاهرة الدينية بالمنهج التجريبي، فالظاهرة الدينية ليست شيئاً محسوساً يمكن إخضاعه للتجربة، والطريقة التجريبية في أحسن أحوالها لا تدرس إلا المحسوسات وتغفل عن جواهر الظواهر.[2] ومع إقراره بوجود جوانب في الظاهرة الدينية تقنية،

(١) "إن العقيدة في الإسلام -خلافاً للديانات الأخرى القائمة على التسليم الكامل- لا تنفك عن العقل سواء في وظيفتها أو فيما تسهم به. فلا هي فوق العقل، وليس العقل كذلك فوقها. ولذا ليس في الإسلام أن نضع الإدراك العقلي والإدراك الإيماني على طرفي نقيض وأن نخير الإنسان." انظر:
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦م، ص٩٠.

(2) *Christian Ethics*, p3.

يقول الفاروقي موضحاً ذلك: "لم يكن المنشغل بالطبيعة الإنسانية والمجتمع من الغربيين مستعداً للتحقق من أنه ليس كل المادة المتعلقة بالسلوك الإنساني يمكن ملاحظتها بالحواس، ومن =

واجتماعية، ونفسية يمكن للطريقة التجريبية أن تدرسها، إلا أن البعد الغيبي الذي يميز الظاهرة الدينية مما يصعب دراسته حسياً. ولذلك اختار الفاروقي -جرياً على المنهج الفينومينولوجي- أن يتعامل مع الدين بوصفه حقيقة الحياة life Fact، وأن يُعمل منهج التوقُّف في القضايا التي لم تستبن حقيقتها، أو لم تكتمل صورتها للباحث، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية، ليدرك حقيقة الحياة في الدين، فيعيش تلك المعاني الدينية، ويخوض هذه التجربة لفترة طويلة؛ إذ هي التي تمكنه من فهم دلالة الظاهرة الدينية وإدراك حقيقتها،[1] بدل الدخول بأدوات غير مناسبة لدراسة موضوع فيه من التعقيد، والتركيب، والتداخل بين الغيبي والحسي ما يصعب معه إدراك حقيقته.

لكن منهج التوقُّف هذا، لا يعني عند الفاروقي نهاية الطريق بالنسبة إلى الحقائق المستعصية على الفهم في الظاهرة الدينية، وإنما هو خطوة مؤقتة فحسب، لا بدّ أن تتلوها خطوة أخرى أكثر إجرائية تتجاوز عملية التوقُّف إلى عملية الفهم وإدراك حقيقة الظاهرة الدينية. ولهذا، رغم اعتراف الفاروقي في أطروحته "الأخلاق المسيحية" بأهمية ما تمثله هذه الخطوة المؤقتة، إلا أنه دعا إلى تجاوزها، وفصّل الأسباب التي تسوّغ هذا التجاوز:

= ثم معرفة كمِّها وقياسها. إن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر مادية خالصة، فالعناصر ذات النمط المخالف، نمط المعنويات والروحانيات تتدخل لتتحكم فيها لدرجة كبيرة جداً، وهذه ليست بالضرورة مترتبة على عناصر الطبيعة، ولا يمكن ردّها إليها، إنها ذات استقلال ذاتي، بمعنى أنها صحيحة في نفسها، حتى ولو كانت عناصر الطبيعة المصاحبة تختلف معها وتطغى عليها." انظر:
- الفاروقي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٦.

(١) يقول الفاروقي: "إننا نستطيع أن نقول -على سبيل اليقين- إن مادة علم الاجتماع، وهي عناصر سلوكية، حاملة لعنصر آخر ذي طبيعة مختلفة وهو العنصر القيمي. إن غض الطرف عن ذلك أو عدم الاهتمام به يشوه البحث ويضير نتائجه. إن التعاطف معه والانفتاح على قوته الدافعة شرط لمعرفته، وهو لذلك شرط مكمل وضروري إذا كان للنتائج أن تكون مطابقة للواقع، وإن مواقف الأفراد والجماعات ومشاعرهم وآمالهم لا تتحدث إلا إلى مستمع متعاطف يرحب بتأثره بها والاندماج معها عاطفياً." انظر:
- الفاروقي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨.

- فالتوقُّف في مضمونه ودلالته يتضمن نقلة نوعية من مستوى الذات التي عجزت عن إدراك الحقائق، إلى مستوى الآخر لدراسته دينياً، كما هو في حقيقته، وكما يعيشه أتباعه.
- والتوقف يمثل -بحسب الفاروقي- تقدماً نوعياً في الدراسات المقارنة للأديان، فيتعامل مع الأديان كبيانات ميتة، وملحوظات ساكنة للسلوك الإنساني، أو كأرض عدو يجب أن تستطلع بهدف احتلالها على حد تعبير الفاروقي.(١)
- ومن منطلق رؤيته بأن الظاهرة الدينية هي حقيقة حياة، يرى الفاروقي أن منهج التوقُّف لا يساعد الباحث على اكتشاف معاني الظاهرة الدينية.(٢)

ولهذه الأسباب، ترتّب عن نقد الفاروقي لمنهج التوقف، طرح منهج آخر أحدث قطيعة إبستيمولوجية(٣) مع منهج التوقُّف، وأسعف ليس فقط في فهم الظاهرة الدينية بشكل كامل في أبعادها الغيبية والحسية، ولكن أيضاً في نقدها وتقويمها.

وضمن أطر المنهج الجديد الذي اقترحه الفاروقي، تم وضع أربعة مبادئ عدّها بمثابة "المبادئ النظرية للفهم الديني"، وقد حرص على صياغتها بشكل فلسفي مُجرّد من اللغة الدينية حتى يكون نموذجاً صالحاً، لكي يسري على كل الأديان، وحتى لا يسقط في التحيّز. وقد وضع الفاروقي هذه المبادئ انسجاماً مع الأطر المنهجية الآتية:

١- الانسجام مع الرؤية المنهجية الكلية في دراسة الأديان

ذلك أنه اشترط على الباحث منهج الانخراط من داخل الظاهرة الدينية،

---

(1) *Christian Ethics*, p 8–9.

(2) Ibid., p 9.

(٣) نستعمل هنا مصطلح القطيعة الإبستمولوجية بتحديد غاستون باشلار، والذي يعني الجمع بين الاحتواء والتجاوز.

والتعاطف معها، وعدم الانفصال عنها، وفهمها كما هي، أو كما يفهمها معتنقوها، واكتشاف منطقها من الداخل. وهذا يقتضي أن تكون المبادئ النظرية للفهم الديني مستوعبة لهذه الرؤية، وألا تكون متحيزة ولا ملتبسة بمصاحبات تاريخية أو دينية أو مذهبية، من شأنها أن تشوّه صورة الظاهرة الدينية، وتحرّفها عن حقيقتها.

٢- الانسجام مع المقولات التأسيسية

ذلك أن المقولة الأساس التي تتفرع عنها كل المقولات التأسيسية التي بناها الفاروقي تقوم على فكرة وحدة الحقيقة الدينية، وأن كل الأديان جاءت من مصدر واحد، وأنها، على الافتراض المنهجي، صحيحة إلى أن تثبت تاريخياً أو نقدياً الإضافات البشرية التي صاحبت التطور التاريخي للدين المدروس. وتأسيساً عليه، فإنَّ هذه المبادئ تقتضي أن تكون مجردة غير متحيّزة لأي دين، بل يفترض فيها أن تكون منسجمة تماماً مع المقولة التأسيسية الكُلِّية التي وضعها الفاروقي.

٣- الضرورة التي يفرضها النموذج المعرفي

فمن شرط النموذج المعرفي أن يكون نموذجاً افتراضياً يصدق على كل حيثيات الظاهرة المدروسة، بل ويتطابق مع العلاقات التي تُشكِّل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها. وتأسيساً على ذلك، فإن المبادئ النظرية للفهم الديني، كما وضعها الفاروقي، ليست مخصوصة بدين دون دين، بل هي ممثلة للنموذج الأصلي للدين، الذي يفترض الفاروقي أن كل الأديان جاءت تؤكده فيما يسميه بوحدة الحقيقة الدينية.

٤- إن هذه المبادئ جاءت؛ لتتجاوز التحديات المعرفية التي فرضها منهج التوقف

ذلك أنها تعين الباحث على فهم البُعد الذي لم يستطع الباحث بالطريقة التجريبية أن يغطيه علمياً.

رابعاً: المبادئ النظرية للفهم الديني في النموذج المعرفي عند الفاروقي

تأسيساً على الأُطر المنهجية السابقة التي اشترطها الفاروقي، وضع الفاروقي المبادئ النظرية الخمسة للفهم الديني، وعدّها الركائز التي تسعف في بناء معرفة موضوعية وعقلانية تستدرك الأعطاب المنهجية التي سقطت فيها مناهج البحث الغربي، التي تقوم على فكرة النسبية، والتي أدت إلى نتائج معرفية خطيرة.[1]

١- الانسجام الداخلي

ويعني به أنّ أي نظام يفترض ألا تتعارض العناصر المشَكِّلة له، وألا تختلف اختلافاً يفضي إلى ضرب خاصة الانسجام الداخلي. فالتناقض الداخلي يقضي على أي نظام. كما أن تميز قوة أي نظام وصحته هو عدم وجود هذا التناقض، أو هو الاتساق الداخلي بين جميع مكوناته وعناصره. وهذا المبدأ بالنسبة إلى الدكتور الفاروقي يعدّ بمثابة قانون يحكم بصحة الوحي، أو بصحة الأديان المنزلة.

٢- الانسجام مع المعرفة الإنسانية المتراكمة

ومقتضاه أن أي دين لا يمكن أن يكون موحى به ما لم يتسق مع المعارف الإنسانية، وأن ينسجم أوّلاً مع تاريخ ذلك الوحي، ولا يناقضه، ولا يتعارض معه، ويكون متسقاً ومنسجماً مع العوامل المؤسسة للوضعية أو الحالة الإنسانية المصاحبة. فالفاروقي يرى طبقاً لهذا المبدأ أن الواقع الجغرافي، والطبيعي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري المحيط بالوحي، يشكِّل عوامل حاسمة في فهمنا للحقيقة الدينية الموحى بها.

٣- مبدأ اتساق الحقيقة الدينية مع الخبرة الدينية الإنسانية

ومقتضاه أن الأديان إذا كانت كلها من مصدر واحد، فإن من شرطها ألا يتعارض بعضها مع بعض؛ إذ لا يتصور أن يتعارض وحي مع وحي آخر، ولا

---

(1) Ibid., pp. 13–14.

يتصور أن تتعارض أوامر الله بعضها مع بعض، بحكم أن الأديان كلها من مصدر واحد، ولا يمكن أن تخرج عن تمثيل وحدة الحقيقة الدينية.

٤- الانسجام والمناسبة للواقع

ومقتضاه أن الحقائق الدينية يجب ألا تتعارض مع الواقع، وأن دليل صحة الأديان وشرعيتها يكمن في انسجامها ومناسبتها للواقع. ويذهب الفاروقي بعيداً في تفسير هذا المبدأ؛ إذ يرى أن الدين الذي تقوم غيبيته وأخلاقه، وتاريخه وفهمه لتاريخ نشأته وأسسه على افتراضات تتعارض مع الواقع، لا بدّ وأنها ستعنى بمراجعة أطروحاتها في ضوء الحقائق التي تعارضها. فالوحي -بمقتضى هذا المبدأ- ينبغي أن يكون منسجماً مع الحقيقة التي يعيشها البشر في تجاربهم الإنسانية، ولا وجود لحقيقة دينية تتناقض مع التجربة والمعرفة التي تحقق منها البشر في حياتهم وخبرتهم الواقعية.

٥- مبدأ الهدف الحق، أو خدمة الدين للأخلاق والخير والقيم العليا

ومقتضى هذا المبدأ أن الهدف من كل دين يجب أن يكون خيّراً وحقاً، وإذا كان هدف الدين هو نشر شيء آخر غير الخير وغير الحق، فلا يمكن أن يكون دِيناً صحيحاً. وبهذا المعنى، فالإنسان -حسب رؤية الفاروقي- ليس مأموراً بشيء لا يستطيع فعله في سياق الزمان والمكان، والإنسان ليس مطلوباً منه أن يحاول أن يتخيل الأشياء التي تخالف طبيعته بوصفه إنساناً. وبهذا المبدأ، يؤسس الفاروقي لمعيار يمكن أن يحتكم إليه في تقويم الأديان ومعرفة أصالتها واكتشاف الإضافات البشرية فيها. فما خدم هذا الهدف ينسب إلى الدين، وما كان متعارضاً معه استحال أن يكون من الدين، ونسب بالضرورة إلى الإضافات البشرية.

والناظر في هذه المبادئ النظرية المجردة الخالية من اللغة الدينية في الصياغة، لا يجد عناءً في وصلها بأطرها العقائدية، وبشكل خاص الرؤية الإسلامية التي

لا يتردد الفاروقي في إعلان استلهامه لروحها واشتغاله في إطارها، كما لا يخفى على الناظر أن المترتبات التطبيقية لهذه المبادئ على مستوى دراسة الأديان، ومقارنتها، تجعل الديانة المسيحية، والديانة اليهودية في مأزق كبير، وتبوّء الإسلام مكانته بوصفه ديناً يحترم هذه المبادئ الخمسة.

وللتمثيل على المآزق التي تواجهها الديانة اليهودية مثلاً، ننظر إلى تطبيق المبدأ الأول، فقد سجّل الفاروقي على الديانة اليهودية،[1] كما هي في الكتاب المقدس، الجمع بين متناقضين لا يتصور الجمع بينهما ولو بتأويل، فالكتاب المقدس -حسب الفاروقي- يجمع بين الحنيفية والعنصرية، وهما نزعتان متعارضتان لا تجتمعان. وبناء على تطبيق هذا المبدأ يصعب تصديق صحة هذا الوحي إلا بشرط دخول إضافات بشرية عليه كانت السبب في افتعال هذا التناقض. أما الدين الإسلامي، فيسجل الفاروقي في بحثه "من أجل نظرية إسلامية لما وراء الدين" انسجام الإسلام مع هذه المبادئ الخمسة، بل يؤكد انسجامه واحترامه حتى للمبادئ الستة التقويمية التي سنعرج عليها.[2]

بهذه المبادئ النظرية، أسس الفاروقي الإطار النقدي لدراسة الأديان، وفَهْمِها ومقارنتها، ذلك الإطار الذي تطلّع الفاروقي أن يتجاوز به المقاربة العقائدية من جهة، ويتجاوز من جهة أعطاب المنهج الغربي في مقاربة الأديان، ويفتح آفاقاً جديدة في دراسة الأديان ونقدها وتقويمها.

خامساً: النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي: من الفهم إلى التقويم والنقد

إذا كانت المبادئ النظرية تنظم عملية فهم الأديان، وتساهم بقدر كبير

---

(١) للتفصيل أكثر في الأمثلة التي تثبت عدم التزام الديانة اليهودية بهذه المبادئ يرجى الرجوع إلى:
- بوعافية، ليندة. "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، (رسالة ماجستير، باتنة بالجزائر، ٢٠٠٩/٢٠١٠م).

(2) Ismail Al–faruqi, Towards an Islamic theory of meta–religion....

في نقدها أيضاً، فإن المبادئ التقويمية وضعها الفاروقي أصلاً لبناء نظرية في نقد الأديان وتقويمها. وعلى النسق نفسه في الصياغة النقدية المجردة للمبادئ النظرية، فقد صاغ الفاروقي المبادئ التقويمة في قالب فلسفي عقلاني، بعيداً عن اللغة العقدية، وإن كان بموازاة مع ذلك، فقد حاول أن يصوغها من داخل المنظور التوحيدي الإسلامي بلغة دينية، وبما يناسب مخاطباً آخر غير المخاطب الغربي أو المخاطب الأكاديمي البحثي.

ويعدّ الفاروقي هذه القيم بمثابة المبادئ التي تحدد الاهتمام الرئيس للأديان، التي تشكل أساس جميع الأديان والثقافات، وهي المبادئ التي تمكّن من قياس الأديان السماوية التي تتعامل مع مفهوم العقلانية الشاملة، وأنّ أي دين لا يتناسب مع هذه المبادئ يمثل إشكالية، لأنه من جهة يتناقض مع حقائق الدين المنطقية، وسيتناقض مع العقلانية المنطقية أيضاً، وهذه المبادئ هي:

١- العالَم عالَمان؛ عالَم المثال، والعالَم المادي المحسوس

الوجود -كما يرى الفاروقي- له مستويان: مثال يمثل القيمة، وواقع محسوس يمثل واقعاً، ولا يمكن عدّ القيمة والواقع وجوداً واحداً. وقد بنى الفاروقي هذا المبدأ من رؤيته للتوحيد. يقول في كتابه التوحيد ومقتضياته في الفكر والحياة،[1] في شرحه لمبدأ الثنائية: "بالكون نوعان متمايزان: إله، ولا إله، خالق ومخلوقات. أما نظام الإله، فهو قاصر على الله سبحانه وتعالى وحده، فهو وحده الرب السرمدي الذى لا بداية له ولا نهاية. وهو الخالق، المتعالي، المتفرد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك. فهو سبحانه ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقع فريق من عباده في خطل بالغ في تصور حقيقته: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ

(١) اخترنا ترجمة الدكتور محمد المختار الشنقيطي لعنوان الكتاب بـ"مقتضيات" بدلاً من "مضامين" التي ترجم بها مترجم الكتاب الدكتور السيد عمر. انظر مقال الدكتور محمد المختار الشنقيطي: "إسماعيل الفاروقي حامل هم الشرق في الغرب"، على الرابط:

http://www. 4nahda. com/node/678.

﴿ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنعام:١٠٠]، رغم حقيقة كونه سبحانه: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام:١٠٣] وأمره لعباده أن ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [الإخلاص: ١-٤]. وأما النظام الآخر، فيتعلق بالمكان والزمان والخبرة والخليقة، ويشمل كل المخلوقات، وعالم الأشياء والنباتات، والحيوانات، والبشر، والجن، والملائكة، والسموات والأرض، والجنة والنار، وكل ما يتعلق بها منذ أن جاءت إلى هذه الحياة وحتى نهايتها.[١]

بناء على هذا المبدأ، يرى الفاروقي أن المسيحية تجد نفسها في مأزق كبير، فوفقاً لمعتقداتها، عيسى عليه السلام هو (بشر إلهي) مرسل من قبل الله، فهو في جزء منه إله، وفي جزء منه بشر. وبناء على المبدأ الأول، يطرح الفاروقي السؤال:كيف يمكن أن نصنف عيسى عليه السلام؟ هل هو المثالي أو الواقعي أو من هذا وذاك يجمع العنصرين معاً؟ فإذا كان يندرج ضمن الفئة الثالثة التي تجمع بين الإلهي والبشري، فهذا لا يتناسب مع المبدأ الأول لما وراء الدين؛ لأن المعرفة العقلانية لا تعرف سوى نمطين فقط هما الواقعي والمثالي. وتطبيقاً لهذا المبدأ، يرى الفاروقي أن المسيحية تعاني من مشكلة مع معتقداتها، ومذاهبها؛ لأن تعاليمها ضد العقلانية الكونية.

٢- صلة وارتباط المثال الأعلى بالواقع

فالوجود المثالي مرتبط بالوجود الواقعي، والمثل الأعلى يمد الوجود الواقعي بالمثل والقيم. وهو السبب الفعلي الذي يشكل هوية الوجود الواقعي؛ فالمثل الأعلى هو نموذج لكل ما هو صالح وأخلاقي وجميل.[٢] وهو المعيار الذي نحتكم إليه لمعرفة ما إذا كان الواقعي الفعلي ذا قيمة، ويستحيل أن يكون للفعلي معنى من دونه، كما تستحيل أيّة عملية للتقويم المعياري من غير وجود

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٤٦-٤٧.

(2) al-Faruqi. *Christian Ethics*, p. 23.

مثال أعلى. يقول الفاروقي: "ولو كانت القيمة لا علاقة لها للواقع فلا معنى لتمييز أحدهما عن الآخر."[1] وأن الفصل وفك الارتباط بين عالم المثال والواقع المحسوس، لا يجعل لعالم المثل دوراً في مواجهة التحديات التي تواجهنا في الواقع.

٣- إن الارتباط بين المثال الأعلى والواقع، الفعلي يتمثل في الأوامر

الفاروقي وإن كان يميز داخل المثال الأعلى بين ما يسمِّيه المثال الأعلى النظري (القسم الأول) والمثال الأعلى المعياري (القسم الثاني)، إلا أنه لا يركز كثيراً على القسم الثاني؛ لأن القسم الأول كوني مرتبط بالسنن الإلهية التي لا يملك الإنسان تغييرها ولا تعديلها، وهي متطابقة، وتجري بتناغم مع الطبيعة الإنسانية من غير حاجة إلى دور الإنسان، بخلاف المثال الأعلى المعياري، فهو متروك لحرية الإنسان ومسؤوليته في أن يتجه نحو مطابقة واقعه الفعلي بالمثال الأعلى الذي يستلهم منه قيمه المعيارية. وفي هذا القسم، يرى الفاروقي أن الأوامر الإلهية في الأديان هي التي تمثل صلة الوصل بين الواقع الفعلي والمثال الأعلى، وأن مشاركة الإنسان ضرورية لإحداث هذا التطابق. وبغض النظر عن التزام الإنسان بالطاعة للأوامر أو عصيانه لها، فإن المثال الأعلى يظل مصراً على أوامره، ويظل محددا رئيساً في الحكم على الواقع الفعلي بالإدانة أو الاستقامة.[2] ويقر الدكتور الفاروقي عند شرحه لهذا المبدأ بحرية الإنسان، ومسؤوليته في الالتزام أو العصيان، ويقر أيضاً بأن المثال الأعلى يكره الإنسان أو يجبره على تحويل واقعه الفعلي بما يتطابق مع نموذجه المثالي، لكنه يؤكد مع ذلك على استحالة الفصل بين الواقع الفعلي والمثال الأعلى. يقول الفاروقي: "إنكار هذه العلاقة الأساسية أو المهمة أمر مستحيل، وأي ادعاء أن القيمة تلزم وتنجح في جعل نفسها واقعية أو حقيقية،

---

(1) Ibid., p 24.

(2) Ibid., p 25.

تفتح الباب للرأي الذي يقول إن القيمة تتحقق بالضرورة أو لا. فهذه الرؤية تتناقض أو تتعارض مع حقائق الحياة الأخلاقية والوجود، ولو أن المثل الأعلى التقييمي أو التقديري يعطي لنفسه وجوداً في عالم الوجود الفعلي بسلطته وقدرته، فما معنى أن يكون الوجود الفعلي خلاف ما هو عليه؟"[1]

وتأسيساً على هذا المبدأ، يرى الفاروقي أن الوجود الحقيقي هو المثال الأعلى؛ لأنه هو الوجود الأبدي الثابت الذي لا يتغير، والذي يمد الوجود الفعلي بالأوامر التي ترفعه إلى مقاربة المثال الأعلى ومشارفة قيمه ومثله.

٤- الوجود الفعلي الواقعي في حد ذاته خير

فالإنسان قادر أن يكون خيّراً بسبب طبيعته بوصفه إنساناً، فهو مجبول على الخير، كما أنَّ العالَم في حدِّ ذاته خيِّر، ما دام الإنسان يملك أن يُنزل فيه القيم العليا التي يمليها عليه وجوده في هذا العالَم؛ لأن هذه القيم المعيارية التي يستلهمها من المثال الأعلى تؤكد إنسانيته، وقدرته على تغيير الواقع في الاتجاه الذي يتطابق مع المثال الأعلى؛ فالكون من طبيعته منظم ومهيّأ ومسخّر؛ ليعيش فيه الإنسان، ويبرهن بالقيم التي تمثّلها من المثال الأعلى على وجوده. غير أن الإنسان أو الوجود الصالح لا يعني أنه مثالي أو متكامل، فهناك دائما فرصة للسير ومقاربة الكمال، كما أن الوجود الصالح لا يعني بالضرورة أنه لا يمكن أن يُصار إلى وضع أفضل منه ما دام الأمر مرتبطاً بقدرة الإنسان على ترجمة وجوده وتسويغه من خلال العمل الصالح، وتنزيل القيم المعيارية على أرض الواقع.

قد لا تبدو الصلة واضحة بين هذا المبدأ والأديان؛ لأنها ربما تكون أكثر وضوحاً عند تقويم الآراء الفلسفية الغربية، لكن الأثر التطبيقي لهذا المبدأ يتبين عند دراسة المعتقدات والتعاليم المسيحية وتقويمها، لا سيما المتعلق منها بفكرة

---

(1) Ibid., pp 25– 26.

الخلاص؛ إذ إنها تستبطن رؤية سلبية عدمية للخليقة؛ إذ ترى أنها آثمة، وأن طريق خلاصها يمرّ بالضرورة من الإيمان بالمسيح المخلّص، وهي رؤية تتناقض مع المبدأ الذي وضعه الفاروقي، وجعله من المبادئ الأساسية في تقويم الأديان، وبيان نسبة انتسابها إلى الدين الحقيقي.

٥- الوجود الفِعلي المرن، ويقبل إعادة التشكيل[١]

ملخص هذا المبدأ أن الإنسان يمكن أن يعدِّل الواقع، ويضفي عليه قيماً جديدة، ويغيّره إلى ما هو أفضل. كما أن عالم المثال النظري متطابق مع السنن ونواميس الكون، مما يجعله منظماً ومتسقاً، فإن العالم الفعلي يمكن أن يسير في اتجاه التطابق مع المثال الأعلى المعياري بِجِدّ الإنسان، وقدرته على إعادة تشكيل الواقع وصياغته وفق المثال الأعلى المعياري.[٢]

٦- الكمال في الكون مسؤولية وعبء على الإنسان

وهو تكملة للمبادئ الخمسة؛ إذ يترتب على المبدأ الخامس "إعادة تشكيل الواقع" سؤال المسؤولية عن هذه المهمة، وهي لن تكون غير مسؤولية الإنسان بما امتلك من قدرة اكتسبها من مسوّغ وجوده، وبما تمثل من قيم استلهمها من المثال الأعلى المعياري.

وإذا كان بعضهم قد نظر إلى هذه المبادئ بوصفها تجمع بين البُعد

---

(1) Ibid., p. 31.

(2) Ibid., p. 29.

يقول الفاروقي موضحاً هذا المبدأ في موضع آخر: "فإن سنن الله تعالى فى الخلق، ومنطق الخلق، يقتضى إمكانية تحقيق غايته فى الزمان والمكان فى هذه الحياة الدنيا، فيما بين الخلق واليوم الآخر، ولا بد أن يكون الإنسان بوصفه فاعل الفعل الأخلاقى، قادراً على تغيير ما بنفسه، وعلى تغيير رفاقه ومجتمعه، وعلى تغيير بيئته الطبيعية، وأن تكون النفس والرفاق والمجتمع والطبيعة بالمقابل، قابلين للتغيير بتلقى الفعل الإنسانى المؤثر. فهذه القدرة، وتلك القابلية هى شرط تجسيد السنن الإلهية أو الأمر الإلهى التكليفى فى النفس وفى الآخر على حد سواء." انظر:
- الفاروقي، التوحيد؛ **مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥٠.

الميتافزيقي، والبُعد الأخلاقي المعياري، وعدّها مبادئ مؤسسة للحوار بين الأديان،[1] فإن أهمية هذه المبادئ تكمن في كونها مبادئ مستلهمة من الرؤية الفلسفية للتوحيد، تمت صياغتها بطريقة نقدية؛ لتكون أداة للتقويم حاكمة على الأديان. وتكتسب أهميتها العملية، من حيث كونها أداة إجرائية للمقارنة بين الأديان تجعل المعيار الموضوعي والنقدي حاكماً.

ولا شك في أن بعض الباحثين الأكاديميين الغربيين، لا سيّما في حقل علم الأديان، تنبهوا لخطورة هذه المقاربة العقلانية النقدية، من حيث كونها تجعل الأديان، لا سيّما المسيحية واليهودية في مواجهة الأطر النقدية العقلانية الموضوعية بدلاً من مواجهة الإسلام، مع أن هذه المبادئ التي وضعها الفاروقي تختصر الأبعاد الإسلامية في الرؤية إلى الدين. والذي يتأمل فصول كتاب "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة" للفاروقي، وطبيعة نظرته للإسلام لا يجد عناء في استخلاص هذه المبادئ من النصوص الشرعية، التي حرص الفاروقي نفسه على الاستدلال بها في تقرير هذه المبادئ؛ أي إنه أعاد صياغة هذه المبادئ دينياً في كتابه "التوحيد" لمخاطَب آخر هو القارئ المسلم.

وتكمن أهمية هذا المنهج المتفرد الذي نسجه الفاروقي، أو قل، هذا النموذج المعرفي الذي أسس له الفاروقي، في كونه وضع المقولات التأسيسية التي لا يمكن لأي دين أن ينكرها، ووضع المبادئ النظرية والتقويمية التي لا يمكن لأي باحث موضوعي أن يتنكر لها، ليترتب عن ذلك نتيجة بالغة الأهمية تتعلق بوضع الأديان كافة أمام المعايير العقلانية والموضوعية نفسها، سواء للفهم أو التقويم. وقد نجح الفاروقي -في عدد من كتبه- في أن يبرهن من داخل الأطر المنهجية الأكاديمية على انضباط الإسلام بوصفه ديناً لهذه القواعد والتزامه بها، في حين أثبت في أكثر من مثال عدم التزام الديانات الأخرى بهذه المبادئ،

---

(١) صهيب، مصطفى طه. **الحوار الإسلامي المسيحي في السودان أسس معرفية ومعضلات تاريخية،** على الرابط الإلكتروني:

http://fikria. org/articles/article_view. php?id=105

واضعاً الباحثين والفاعلين الدينيين أمام مسؤولية الإجابة عن التناقضات التي تقع فيها معتقداتهم، سواء كانت تناقضات داخلية أو خارجية، أو تناقضات مع الواقع أو التجربة الدينية الإنسانية، أو كانت لا تستجيب في رؤيتها الدينية للمبادئ الستة التقويمية.

سادساً: في العلاقة بين النموذج المعرفي لنقد الأديان، والنمط المثالي لدراستها عند الدكتور إسماعيل الفاروقي

لا يفترق النموذج المعرفي للدكتور الفاروقي في دراسة الأديان، عن المشترطات المنهجية للنمط المثالي عند ماكس فيبر، فمنهج الفاروقي يقوم في منطلقه على دراسة الاختلافات بين الأديان، ومحاولة تفسيرها، وتقويمها، ونقدها من قاعدة النمط المثالي الذي يفترض أن مصدر الأديان واحد، وأنها تبقى صحيحة النسبة إلى هذا المصدر ريثما يثبت المنهج العلمي انزياحها عن هذا المصدر بفعل ما يفرضه التطور التاريخي من مصاحبات بشرية تمس جوهر الوحي، كما أن المبادئ التي انطلق منها الفاروقي في فهم الدين، سواء منها المبادئ النظرية أو التقويمية، تقوم على أساس من النمط المثالي؛ إذ يفترض -ويثبت ذلك علمياً، ويقيم بناء على مبادئه- نموذجاً للدين يتسم بناؤه الداخلي بالاتساق والانسجام مع المعرفة الإنسانية المتراكمة، ومع الخبرة الدينية الإنسانية، كما يفترض الانسجام والمناسبة للواقع، وكون المبدأ الأساس الذي يقوم عليه الدين هو الحق والخير وخدمة الأهداف العليا، وهذه هي مرتكزات النمط المثالي في النظرة إلى الدين، يفترضها الباحث في الدين، ويدرس الأديان على قاعدتها، ويدرس التشابهات والتباينات بين وحدات الأديان التي تخضع للمقارنة، ويكتشف الأثر التاريخي على التحولات التي تطرأ على الأديان من قاعدة هذا النمط المثالي. إنّ الدكتور الفاروقي، سواء من خلال المقولات التأسيسية لنموذجه المعرفي، أو من خلال مبادئ الفهم الديني، النظرية منها والتقويمية، قد وضع الأساسيات للنمط المثالي، ليس فقط في دراسة الدين

وفهمه، وإنما أيضاً لتقويمه ونقده، وهذا ما ساعده في تأسيس مبادئ عقلانية في نقد الأديان ومقارنتها، مع إبراز صورة مثالية ومعيارية للدين، يتم دراسة الأديان ونقدها على مقاسها.

ومما يؤكد أهمية هذا النمط المثالي الافتراضي في دراسة الدين وفهمه ونقده، أنه لا يقيم حدوداً بين تمثّل الدين كما هو عند الأتباع والمعتنقين، وتمثّله عند الباحثين والأكاديميين؛ إذ يتم دراسة الدين على قاعدة افتراض تمتعه بكل خصائص الاتساق والمواءمة مع متطلبات العقل والخبرة الدينية والواقعية، والانسجام مع التراكم الحاصل في المعرفة الإنسانية، فيضع بذلك المعتنقين، كما الباحثين، أمام مسؤولية فك التناقض بين المعتقدات السائدة وهذه المبادئ النظرية الموضوعية العقلانية، فينتهي الأمر بالمعتنق إلى البحث عن الحقيقة الدينية التي لا تتعارض مع هذه المبادئ العقلانية، وينتهي الأمر بالباحث الأكاديمي إلى تفعيل الأدوات المنهجية النقدية لبحث أسباب انزياح الدين عن المبادئ النظرية والتقويمية، التي تمثل قاعدة النمط المثالي في النظرة إلى الدين.

ومما يؤكد أهمية، بل خطورة هذا المسلك العقلاني في النظرة إلى الدين، أن أطروحة الفاروقي أحدثت زلزالاً عنيفاً وسط الأوساط الأكاديمية المتخصصة في دراسة الأديان ومقارنتها خاصة منها المسيحية؛ إذ نقل الحوار الديني من بُعده الديني إلى إطاره العقلاني الموضوعي، جاعلاً من تحكيم النمط المثالي في النظرة إلى الدين، المشتركَ الذي يتم الانطلاق منه؛ لتقويم الدين ونقده بناء على المبادئ النظرية والتقويمية الموضوعية التي تبناها في نموذجه المعرفي.

خاتمة:

من المؤكد أننا لم نستوف النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي حقه، ولم نأت على كل الآراء والأطروحات التفسيرية التي أسس بها مقولاته وأفكاره، لكن هذا القدر اليسير الذي وقفنا عليه من كتبه يسعفنا في الانتهاء إلى جملة من

الخلاصات المهمة التي نرتبها كما يأتي:

- **من حيث الموضوع:**

لقد تأكد لنا أن إسهامات الفاروقي، في مجال نقد الأديان، وقدرته على وضع الأطر النظرية الموضوعية، والنقدية الكفيلة بنقد الأديان ومقارنتها من داخل الرؤية التوحيدية، تعد محاولة لاستئناف الجهد الكبير الذي قام به العلماء السابقون في نقد الأديان، وأنه بالمقدور أن تخدم المعرفة الإسلامية النظرية، والنموذج المعرفي في أي حقل من الحقول المعرفية، وأن تكون نصيرة للرؤية التوحيدية، ومساهمة في التراكم المعرفي، ومحققة النضج المطلوب في المناهج والنماذج التفسيرية. كما تأكد بأن إخلاء التخصصات المعرفية من المساهمة الإسلامية، لا يترتب عنه إلا مزيد من الغزوات المعرفية الغربية التي يصعب مواجهتها من غير جهد معرفي استثنائي في الفهم والنقد، ثم التجاوز والتنظير، وإبداع النموذج المعرفي المؤطر بالرؤية الإسلامية.

- **من حيث المنهج:**

لقد قدمت كتابات الفاروقي نموذجاً للقدرة على نقل الأطر المرجعية إلى مناهج، ومعايير عقلانية، وموضوعية نقدية، يمكن الاحتكام إليها في مختلف الحقول المعرفية. وهذه بلا شك نقلة نوعية بعيدة؛ إذ تنتقل بالنقاش من المجال العقدي إلى المجال العلمي الموضوعي، وتجعل الآخر في مواجهة العقلانية والموضوعية بدل مواجهة الذات، وهو متجه نوعي كان يرجى أن يتم النسج عليه في مختلف فروع المعرفة، لا سيّما تلك المعرفة التي تنتجها العلوم الاجتماعية.

وعلى الرغم من بعض الانتقادات التي أُخذت على الفاروقي أنه سقط في المزالق نفسها التي انتقد عليها الباحثين الغربيين المسيحيين، وذلك حين صاغ المعايير العلمية التي استقاها من دراسة دينه، وحاول فرضها

على الأديان الأخرى على غرار ما فعل (كرامر)، إلا أن هذا الانتقاد ربما كان أقرب إلى رد الاعتبار للمسيحية التي نالت منها مبادئ الفاروقي كثيراً، ووضعت الباحثين خاصة المسيحيين أمام تحدي النزول عند مسوّغات الموضوعية، والعقلانية في تقويم المسيحية.(1)

- من حيث المترتبات العملية:

فإذا كان الحل التطبيقي القريب من هذا الموضوع هو الحوار بين الأديان والدعوة إلى الإسلام، فإنَّ الطريقة العلمية التي أبدعها الفاروقي في تقويم الأديان تعدّ أداة قوية وناجعة في التمكين لقيم الإسلام، ومحاججة أنصار الأديان الأخرى، وتحويل حوار الأديان إلى كسب إسلامي محض بعد أن أصبح يستثمر سياسيا مع إفراغ مضمونه من أي محتوى معرفي علمي.

- من حيث الآفاق المفتوحة:

يمكن استخلاص نتيجة مهمة، وهي أن جهود الفاروقي، تفتح آفاقاً واعدة ليس فقط لأسلمة المعرفة، وتقديم النموذج المعرفي الإسلامي في كل الحقول المعرفية، ولكن أيضاً في نقد المناهج الغربية، وبيان أعطابها وإزالة القداسة عنها، لا سيّما وقد صارت -بسب ضعف الإسهام الإسلامي في عدد من حقول المعرفة- تشكل اليوم في العالم العربي والإسلامي أدوات مقدسة لا سبيل إلى الطعن فيها.

---

(1) حاول عدد من القساوسة في جامعة ماكجيل التي كتب الفاروقي الكتاب في رحابها أن يمنعوا نشره، قائلين "إنه يزلزل الإيمان المسيحي في قلوب قرائه". انظر:

- الشنقيطي، محمد ولد المختار. **إسماعيل الفاروقي حامل هم الشرق في الغرب**، على الرابط:
http://www. 4nahda. com/node/678

أساس تجديد النظر في الإسلام: مسوّغاته وأبعاده وتجلياته في فكر الفاروقي

عمّار جيدل[1]

مقدمة:

تعد أعمال الشهيد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي[2] محاولة جادَّة، لبعث تجديد النظر في الإسلام بالإسلام نفسه. وتجديد النظر في الإسلام ليس إبداعاً من فراغ، بقدر ما يمثّل محاولة استئناف جهود التأسيس التي اضمحلّت في العصور المتأخّرة. وهي محاولة أملاها التكليف الشرعي بالعودة إلى الأصول، وزادت أهميتها الإكراهات الفكرية (الفلسفية)، التي تجلت في الصور النمطية المقدّمة عن الإسلام في البيئة الفكرية الغربية، ممثلة في الدوائر الاستشراقية والغربية عموماً، وخاصة في ظل ذهول المسلمين -من المشتغلين بالعلوم الإسلامية والثقافة الإسلامية- عن أهمية العودة إلى الأصول، والغفلة عن خطر موضوع عرض الإسلام في الدراسات الاستشراقية والغربية عموماً. وبلغت الأهمية منتهاها في جوّ غُيِّب فيه الإسلام بوصفه أساساً موضوعياً، لتفسير الكون والحياة والتفاعل الإيجابي معهما، كأنه لا يملك المؤهّلات العلمية والمنهجية لإنشاء الحضارة، أو لتفسير الاجتماع البشري بكلّ مكوّناته.

(١) دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص العقيدة والفكر الإسلامي، أستاذ العقيدة في جامعة الجزائر/١ (بن يوسف بن خدة). البريد الإلكتروني: rdjidel@maktoob.com.

(٢) شاركته في كثير من أعماله العلمية رفيقة دربه الشهيدة الدكتورة لويس لمياء، وخاصة في كتابه أطلس الحضارة الإسلامية، الذي يعد عمدة بيان تجليات جوهر الإسلام.

فرض تجديد النظر في الإسلام، بعث المباحثات الموضوعية في الجوهر المنشئ للحضارة في الإسلام. وفي هذا المجال يرى الفاروقي "أنّ جوهر الحضارة الإسلامية هو الإسلام، وأنّ جوهر الإسلام هو التوحيد،" وتجلّى ذلك في عدد من كتبه المهمة ولا سيما "أطلس الحضارة الإسلامية" وكتاب "الإسلام والأديان الأخرى Islam and other Faiths، وكتاب "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة."[1]

يستشف من تقريره لجوهر الحضارة الإسلامية أنّنا أمام مشروع جعل من البعث الحضاري للأمة الإسلامية رأس المقاصد التي رام تحقيق القول فيها، وقد ساعدت مصادر التكوين المتعددة الفاروقي على تحقيق ذلك. فقد نشأ إسماعيل راجي الفاروقي في بيئة متديّنة، وكان والده قاضياً شرعياً، تعلّم إسماعيل في مقتبل عمره في مدرسة فرنسية بفلسطين،[2] ثم واصل تعليمه في الجامعة الأمريكية ببيروت،[3] واستقر به المقام العلمي بعدها في الجامعات الأمريكية التي نال منها أعلى الدرجات العلمية،[4] وعاد بعدها إلى الشرق متعلّماً؛ فمكث

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣١. انظر أيضاً:

- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islam and other Faiths*, Edited by Ataullah Siddiqui, Leisester, UK: Islamic foundation and Herndon, VA, US: International Institute of Islamic Thought , 1998/1419H, p3.

- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. International Islamic Publishing House and International Institute of Islamic Thought, Third Edition 1416/1995, p1-16.

(٢) مدرسة سان جوزيف، حصل بها على الثانوية العامة سنة ١٩٣٦م.

(٣) حصل فيها من كلية الآداب والعلوم على البكالوريوس في الفلسفة عام ١٩٤٨م.

(٤) حصل على درجة الماجستير في الفلسفة، سنة ١٩٤٩-١٩٥١م، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة في الفلسفة عام ١٩٥٢م، ببحثه الموسوم بـ" "نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم".

مستزيداً من العلوم الإسلامية بالأزهر الشريف أربعة أعوام دراسية.[1]

وقد خوّلت هذه الرحلات العلمية الفاروقي النهل من روافد معرفية مختلفة، فتحت له آفاق المعرفة الإنسانية والاجتماعية في تنوّعها المعرفي والمنهجي، ففحصها ومحّصها، وقارنها بأصوله الدينية والفكرية، والخبرات المعرفية لأمته، فظهر له أن هذه الأصول بزّت كثيراً من المعارف والمناهج المتداولة في الشرق والغرب، مما زاد تعلّقه بأصوله الدينية والفكرية، والخبرة المعرفية المنبثقة عنها، فكان لها أكبر الأثر على مساراته المعرفية والمنهجية، وصرّح بالاستمداد منها والانتفاع بأساطينها، وخاصة ابن تيمية؛ إذ يقرّ بأنّه أفاد من ردوده وتصحيحاته، حتى إنّه حينما سئل، في مخيّم الندوة العالمية للشباب الإسلامي التي عقدت في قبرص سنة ١٩٧٩م، عن كيفية نهله من المستشرقين، ثم مقارعتهم بالحجج القوية، قال: "يظن بعض الناس أنّ أفكاري من صنعي، لكن كلّما أشكل عليّ أمر أجد جوابه عند شيخ الإسلام ابن تيمية."[2] فقد يسّر له هذا التعدد في الروافد والمناهج أن يكون له حضور علمي نوعي مشهود في كثير من البلاد الشرقية والغربية.[3]

وقد أسهمت شخصية الفاروقي ومؤهلاته الذاتية في الإفادة من تنوّع المصادر التي نهل منها وكشفت عن مواهبه المنهجية، وقدراته الاستيعابية، فيسّر له ذلك ولوج فضاء المعرفة الموسوعية المستوعبة، التي أقرّ له بها المخالف قبل الموالف، منها قول أحد القساوسة بعد الاستماع لمحاضرة ألقاها في طلبة الجامعة في مدينة بتون روج بولاية لويزيانا وأساتذتها من اليهود والمسيحيين والمسلمين، سنة ١٩٧٢م: "لقد تعلّمت عن المسيحية هذه الليلة وحدها أكثر

---

(١) درس في الأزهر من ١٩٥٤م إلى ١٩٥٨م، انظر:

- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islam and other Faiths*, P. xii.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٦.

(3) Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islam and other Faiths*, P. xii.

مما تعلّمته في دراستي لها خلال الثلاثين سنة الماضية."[1] ووصفه عميد كلية اللاهوت في جامعة ماكجل في مونتريال، ستانلي برايس فروست Staley Brice Frost، بقوله: "كان الفاروقي رجل العالَمين الشرقي والغربي، سبر غور كليهما بعمق."[2]

يحاول هذا البحث أن يتوقف عند عدد من المسائل، بدءاً بالحديث عن مسوغات تجديد النظر في الإسلام، ومروراً بالأبعاد الفكرية والعملية للنظر المتجدد في الإسلامي، وانتهاءً بتجليات هذا النظر.

أولاً: مسوّغات تجديد النظر إلى الإسلام

١- حال الأمّة الإسلامية[3]

يلاحظ المراقب لوضع أمتنا أنّها في آخر الركب، وهي من أشد الأمم تعرضاً للنكبات والهزائم والإذلال، قُتّل المسلمون، وسُلِبَت أوطانهم وثرواتهم، بل وأرواحهم وآمالهم، واستُعمروا واستُغلوا وخُدعوا، وحُوّلوا عن دينهم إلى أديان أخرى بالقوة أحياناً، وبالرشوة وبالخدع أحياناً أخرى. وحاول الأعداء في الخارج بمعاونة عملاء الداخل، صرف المسلمين عن دينهم، بتحويلهم إلى عَلمانيين أو إلى عبيد للأم الأخرى، وقد تزامن هذا المسعى مع تقديم مستمر لصور نمطية سيّئة عن المسلم، فوصف بأشنع الصفات، فهو بحسب تقديرهم، عدواني مخرّب، ومخادع، ومستغل، ومتوحش، ومتمرد، وإرهابي، ومتعصّب، ومتحجّر الفكر، ومتخلّف،... ليخلصوا في آخر المطاف إلى جعل المسلم محتقراً ومذموماً من غير المسلمين على اختلاف ألوانهم. وقد يسّر لهم تحقيق مرادهم،

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٦-١٧.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية ١٩٨٣م، ص٨.

تحكّمهم في المؤسسات الإعلامية والتعليمية، فضلاً عن مفاصل القرار الدولي في الاقتصاد، والتجارة، والسياسة.

ومما زاد في محاولات الإذلال شناعة، أنّ مقدّرات الأمة المعنوية والمادية والبشرية بمقدورها أن تيسّر لها دفع هذا البلاء، ولكنها لم تفعل شيئاً! فما الداء الذي أصاب هذه الأمة؟ أصل الداء، بحسب الفاروقي، المسلمون أنفسهم، وينبغي أن يأتي العلاج من داخل الأمة الإسلامية، وكل إجراء لا يستهدف إيقاظ وعي المسلم، ومِنْ ثمّ تقويم شخصيته وإصلاح سلوكه، إجراء شكلي، لا يتجاوز الترقيع الذي لا يصل إلى لبّ القضية. فالإصلاح الحقيقي ينبغي أن يكون إصلاحاً جذرياً وشاملاً، مقصده تجلية حقيقة الإسلام للجميع، وفق ما يثير فيهم إرادة التغيير.[1]

إنَّ تجلية حقيقة الإسلام تمرّ عبر ضرورة التوقّف عند مختلف نماذج عرض الإسلام في الدراسات الدينية الغربية والشرقية، وبيان الخلل الذي عرفته، والبديل المقترح للنهوض بالإسلام في الواقع المعيش، وهو ما أسميناه في هذا البحث بـ"أساس تجديد النظر في الإسلام."

٢- طريقة دراسة الإسلام[2]

يلاحظ أنّ الأستاذ الفاروقي يستعمل مصطلح الإسلام بمعناه الواسع، وينبّه أحياناً الى ضرورة الاستعمال السليم للمصطلحات، فبعض الأدبيات تدرج في الإسلام الأصول والمصادر وتجمع إليها الخبرة المعرفية الإسلامية عبر التاريخ، وفي هذا الاستعمال ما لا يتّفق مع فكر الرجل نفسه، وفق ما سنبيّنه لاحقاً.

أ- طريقة التعريف بالإسلام عند الغربيين:

يحبّذ الغربيون في دراسة الإسلام الترتيب الإقليمي في تفسير الأصول

---

(١) المرجع السابق، ص٨-٩.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي، ولوس لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥.

والخبرة المعرفية، ويركّزون على السمات الخاصة بمنطقة بعينها، ويبين هذا الاختيار إهمال الجوهر المنشئ أو الباعث على إنشاء الحضارة،[1] وهو مدخل مهمّ لتلوين الإسلام بالجغرافيا، فيصبح عندنا إسلامات وليس إسلاماً واحداً، بسبب تغييب التركيز على الجوهر الذي يقوم عليه الإسلام.

إن إنطلاق الغربيين من التزامهم بالعرقية المعرفية، وفهمهم للواقع كما تفرضه هذه التحليلات العرقية، حملهم على قبول الإقليمية مذهباً في فهم التاريخ، والأشنع أن يُخْتَصَر العلم الصحيح فيما كان محسوساً أو مادياً، أو كمّياً، أو ما يتناوله القياس من المعطيات، مما يربط فهمهم بالصورة الظاهرة ويعميها عن الجوهر، رائدهم في ذلك الشك الدائم الشامل في القيم، عادّين القيم أموراً نسبية، أو شخصية، وزادهم الميراث العريق من العداوة والمواجهة بين الإسلام والغرب، بُعْداً عن تلمّس الموضوعية، لأنّه شكّل عائقاً آخر بوجه الموضوعية في التعامل مع حقائق الإسلام.[2]

ب- طريقة التعريف بالإسلام عند المسلمين:

يحبّذ كثير من المسلمين المشتغلين بدراسة الإسلام الترتيب الزمني في عرض مضامينه ودراستها، فغلب عليهم تنظيم المعلومات بحسب الأحداث الرئيسة أو الإنجازات في فترة محدودة أو فترات متلاحقة، فتجلى في سعيهم قلّة العناية بجوهر الإسلام، وقد يكون الأمر مهملاً لوضوحه بالنسبة إليهم، وبالنسبة للقارئ المسلم، بحسب رأيهم، فلم يفصحوا عن العلاقة بين جوهر الإسلام والظواهر التي رسّخت وجوده في التاريخ،[3] فغيّب في جهودهم التمييز الواضح بين الإسلام وتجلياته المعرفية، والفكرية، والحضارية، والاجتماعية. لكن هذا الأسلوب لعرض تاريخ الإسلام هو من أهمّ ما تمسّك به المستشرقون

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦.

واستخدموه في نقد الإسلام ومحاولات نقضه.

ت- طريقة الجمع بين المسلكين (الإقليمي والزمني):

نظراً للقصور الذي لاح من المسلكين، ظهر مسلك الجمع بين الطريقة الغربية والطريقة المنتشرة بين المسلمين، فكانت هذه الطريقة أسوأ من أي من المسلكين، فأفلحت الطريقة الجديدة في الجمع بين مثالب الطريقتين.

ومن مجمل الطرق المشار إليها، تجلّت جملة من العيوب المنهجية، منها على سبيل المثال الحصر: الخلط بين الإسلام والمسلمين، حتى غدا تراث المسلمين في الفكر والعمل من مكوّنات الإسلام بحسب تقديرهم، مستصحبين مواقفهم من تاريخ اليهودية، والمسيحية، ومسالك دراستها في التعامل مع الإسلام، بينما كان الأصل أن يسترعي انتباههم بأنَّ دين الإسلام غير تاريخ المسلمين،[1] ذلك أنّ الحقيقة الموضوعية تبيّن بشكل جلي التمييز الصارم بين الإسلام وتاريخ المسلمين الثقافي والحضاري والسياسي والعلمي.

ظهر الإسلام مكتملاً في الوحي القرآني، وفي السنّة التي يمثّلها، "والقول بأنّ الإسلام دين الله المكتمل الأول لا يجعله متماثلاً مع تاريخ المسلمين أيّاً كان، فهو المثل الأعلى الذي يسعى إليه جميع المسلمين، ويجب أن يعرفوا به ومن خلاله، لذا فإنّ الموضوعية الحقّة تتطلّب النظر إلى الإسلام على أنّه جوهر ذلك التاريخ ومعياره ومقياسه."[2]

يتبيّن مما سلف تقريره أنّ الإسلام بحاجة إلى طريقة عرض جديدة تتجاوز الخلل المنبعث من مجمل المسالك المشار إليها، وهو ما فرض التفكير في أساس التجديد النظر في الإسلام.

---

(١) المرجع السابق، يقول الفاروقي "تاريخ الإسلام" والأصح أن يقال "تاريخ المسلمين" في العلم والمعرفة والحضارة والثقافة.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧.

٣- غربة التنظير[1]

لعلّ مما يؤكّد ضرورة التأسيس لنظر جديد في الإسلام، غربة التنظير؛ فقد كان الغرب مصدر التنظير، فانتهت الأمة الإسلامية، بسبب الميل عن مصادرها في التنظير، إلى انتكاسة، صنعها اندفاع عامة المسلمين وخاصتهم إلى تقليد الحضارات الأخرى، فكانت الرؤية الغربية عاملاً مهماً في تجريد الطبقة العليا من الأمة من الإسلام، وسبباً في الوهن الذي أصاب عزيمة الباقين، فحجبت الرؤية الإسلامية برؤية أجنبية وفدت مع الغزاة المستعمرين،[2] مما غيّب اهتمام المسلمين بالتنظير للمعرفة والحضارة. ولهذا الغياب جملة من التجليات، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- عرفت دراسة الإسلام، إهمال الوحدة العضوية بين الثقافة والحضارة، بين المبدأ الجوهري الباعث وتجلياته في شعاب الحياة، فأُظْهِرَت المعارف في شكل مشتت لا رابط موضوعياً بينها، كأنّها بلا أبعاد وظيفية.
- يدعو الإسلام باستمرار وإلحاح إلى صناعة التاريخ المعبّر عن الجوهر، فهو دعوة صريحة للانشغال الكامل بمسيرة التاريخ، بوصفها المجال الوحيد لبلوغ السعادة والشقاء، ويرفض الإسلام في الوقت نفسه تركيز العناية على واقع افتراضي أو واقع وشيك الوقوع؛ لأنّ من مستتبعات هذا الاختيار إهمال الواقع كما هو عليه، وهذا لا معنى له غير العيش على هامش التاريخ، بسبب إهمال الحركة في التاريخ، ثم الانسحاب من العالم والتاريخ، باتجاه شطحات الوعي الذاتية، وهو ما يعدّه الإسلام تفريطاً في التكليف الشرعي.
- تغييب الرؤية الإسلامية في المعرفة الإنسانية والاجتماعية، فضلاً عن المعرفة العلمية في قضايا العلوم الطبيعة والتطبيقية، بسبب غلبة التنظير

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢) الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص٣.

الغربي وشيوعه، والتشكيك الكبير الذي طال الدين، والنقل، والمعرفة المنبثقة منهما، وهو ما أثّر سلباً على الإفادة من الخبرة المعرفية الإسلامية عموماً، بعد تضييع فكرة العودة إلى الأصول في فحص وتمحيص المعارف الناشئة على هامش نص الوحي، فعامله بعضهم معاملة النص.

ثانياً: أسس تجديد النظر في الإسلام

خصص الفاروقي لبيان مسألة أسس تجديد النظر في الإسلام بحوثاً ودراسات جدية في مرحلة مبكّرة، منها مقال نشره عام ١٩٧٣م بعنوان: "جوهرالتجربة الدينيةفي الإسلام" The essence of religious experience in Islam،[1] كما عرض مسألة جوهر الإسلام في كتاب مستقل عنوانه: "التوحيد؛ مضامينه علىالفكر والحياة"[2] ويقع الكتاب في ٢٣٥ صفحة من الحجم المتوسط، طبع للمرة الأولى عام ١٩٨٢م، ونشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وخصص وزوجه الشهيدة لويس لمياء لبحث "جوهر الحضارة الإسلامية" الفصل الرابع (١٣١-١٥٣) من كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية"، الذي نشر للمرة الأولى بعيد استشهاده (رحمه الله)، عام ١٩٨٦م، ففصّل القول فيه مبيّناً الجوهر وتجلياته، وصلة التوحيدبالخبرة الدينية، وبيّن أنَّ التوحيد رؤية تمثّل جوهر الإسلام، وهي مبدأ التاريخ ومبدأ المعرفة، وهي أساس المساهمة في عالم الثقافة، والكتاب غنِيٌّ بالتنظير لأساس جديد متجدد للنظر في الإسلام.

ولو اكتفينا بما ورد في الفصل الرابع من كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية"، لكان كافياً في إنجاز الدراسة، ذلك أنّه من أواخر ما صنفه في الموضوع، كما أنّ المقارنة بين المضامين، تجعل اختيارنا للكتاب عمدة الدراسة مسوّغاً.

---

(١) نشر في مجلة Numen العدد xx Numen,Vol. XX,fasc. 3(1973),pp,186-201، ثم جمعه مع مقالات أخرى عطاء الله صديقي في كتاب بعنوان:

- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islam and other Faiths*,p. 3-70

(2) Al-Faruqi, Ismail Raji. *Al Tawhid: Its Implications for thought and life*

١- الرؤية الإسلامية

ليس في البشر من أسّس حضارةً من غير الرجوع إلى رؤية معيّنة، بصرف النظر عن شمولها من عدمه، أو صحتها وصدقها من عدمه؛ لأنّه لا وجود لصناعة حضارة من غير رؤية، وهذا ليس خافياً عن كلّ متمرّس بالتغيير المنهجي، ولعلّ مما جذّر هذا الرأي في فكر الأستاذ الفاروقي هو النظر العميق في صناعة الحضارة في المجتمعات الإنسانية، وعُمْق النظر في الإسلام نفسه، ذلك أنّه باعث الاهتمامات الحضارية ومغذيها، ومما منح هذا الاختيار الأولوية في فكر الأستاذ تخصصه في الفلسفة ودراسته في الغرب الذي اكتشف فيه التحامل على الإسلام ديناً ورؤية وفلسفة حياة.

عمل الفاروقي على تجديد النظر في الإسلام بوصفه رؤية كونية شاملة ومتكاملة، وتأسيساً لهذا الرأي وتأكيداً له، قال: "الإسلام رؤية للعالم والزمن والحياة، أوحاها الله تعالى إلى البشرية عن طريق سلسلة من الرسل ابتداءً من آدم عليه السلام وانتهاءً بمحمد صلوات الله وسلامه عليه، ولقد اختفت معالم هذه الرؤية المرة تلو المرة، خلال انتقالها من شخص إلى شخص، ومن جيل إلى جيل، ومن شعب إلى شعب؛ بسبب الخطأ والتحامل والانفعال الإنساني، والعمليات الدائمة التغير التي تكوّن التاريخ الإنساني. وكلّ وحي جديد كان يؤكّد الرؤية ويوضحها ويعيد بلورتها بطريقة مناسبة للظروف التاريخية الجديدة، وكلّ وحي تضمن ماهية أهداف الحياة والوجود الإنسانيين ومقاصدهما وقيمهما، وكيفية التطبيق العملي للحياة اليومية وحاجاتها، وهكذا كان مضمون الوحي وشكله مرتبطين في وحدة لا تنفصم."(١)

٢- دفع الإرباك المقصود في مصادر المعرفة

شاع بين المهيمنين على سوق المعرفة ومسالك تداولها، وتدويرها،

---

(١) الفاروقي، إسماعيل. ونصيف، عيد عمر. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ضمن سلسلة التعليم الإسلامي، ترجمة: محمد عبد الحميد الخريبي، جدة: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، وجامعة الملك عبد العزيز، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص١٧.

وتدويلها السعي الدؤوب لإرباك المخالفين من المتدينين، وكان هذا المسعى أشدّ أثراً على المسلمين لمناقضته الصريحة لدينهم، فضلاً عن الحملة الشنيعة التي تعرّضوا لها. لقد بذل المشككون جهوداً كبيرة لإبعاد الوحي من مصادر المعرفة، وإقامة برزخ بين المعرفة المستفادة من الوحي والمعرفة المستفادة من العقل، فوضعوا المعرفة العقلية مقابل المعرفة المستفادة من الوحي، واقتصر العلم لدى بعضهم على المحسوس والملموس،[1] مما حدا بالفاروقي إلى إنشاء تصحيح قوي قويم يدفع هذا الإرباك.

انتهى الفاروقي إلى القول بأنّ الوحي والعقل طريقان للمعرفة، كلّ صمم لاكتشاف الحقيقة، ثم فهمها، فلم تكن ولن تكون من مهام العقل وضع الحقيقة أو تصحيحها. وعندما تكون معرفتنا العقلية قاصرة أو غير دقيقة أو غير متناسقة، فالوحي هو الطريق الوحيد للمعرفة، وحين يتعرّض فهمنا للوحي للنسيان أو التحامل أو الانفعال، فالملاذ الوحيد هو العقل، والعقل في هذا السياق بمعناه الواسع.[2]

---

(١) لعلّ من الشخصيات العلمية التي تنبّهت إلى خطورة هذا الاختيار على العلم والمعرفة والحضارة، شيخ الإسلام مصطفى صبري (توفي ١٩٥٤م) آخر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، ويظهر هذا الأمر بشكل جلي في كتابه الموسوعي الرائد "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" (أربعة مجلدات). كما يعد الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي من أوائل من نبّه في العصر الحديث إلى الجمع بين المصدرين والقراءتين، ورسائله المكوّنة من تسعة مجلدات (الكلمات، المكتوبات، اللمعات، الشعاعات، إشارات الإيجاز، المثنوي العربي، الملاحق، **صيقل الإسلام**) غنية بهذه المعاني، قال الأستاذ: "إنّ أعظم سبب سلب منا الراحة في الدنيا، وحرم الأجانب من سعادة الآخرة، وحجب شمس الإسلام وكسفها هو: سوء الفهم وتوهم مناقضة الإسلام ومخالفته لحقائق العلوم." انظر:

- النورسي، بديع الزمان سعيد. **صيقل الإسلام**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر للنشر، ط٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٢٣.
- جيدل، عمار. "التعليم طريقاً للتحضر قراءة في رسائل النور"، **مجلة النور للدراسات الفكرية والحضارية**، استانبول: مؤسسة استانبول للثقافة والعلوم، عدد٢، يوليو ٢٠١٠م، ص١٣٥.

(٢) الفاروقي، ونصيف، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٨.

٣- الوحي مصدر الرؤية الكونية

الإسلام رسالة الأنبياء عبر التاريخ من لدن آدم عليه السلام، إلى سيدنا محمد ﷺ، لهذا فالنسخة الأخيرة من الإسلام هي الدين الخاتم والوحي النهائي. وقد ميّز الوحي بين "الماهية" و"الكيفية"؛ أي بين الرؤية وحقيقتها، فالقرآن والسنة يحتويان على الماهية، وقد وضعا تفاصيل الحدود الشرعية في العبادات، وأحكام الأسرة، والحياة الاقتصادية مع تثبيت أشكالها إلى الأبد، فلا زيادة فيها ولا نقصان، ومن ثمّ لا تصحيح ولا استدراك، فهي بحسب تقديرنا من المعارف التي لا تتأثّر بالتلاحق أو التلاقح، فلا يؤثر سابق في لاحق، كما لا يصحح لاحق أصل المسألة عند سابق.[1] وفي مجالات أخرى من النشاط الإنساني حدّد الوحي القِيَم والمبادئ العامة التي ينبغي الاسترشاد بها في الأعمال، وترك تفاصيل التطبيق على الحالات الخاصة للبشر، ليجتهد الناس فيها بحسب روح عصرهم وفي ضوء ظروفهم التاريخية، ومن تمام رحمة الله بالخلق أنْ ضمّن الوحي الأسس المنهجية لتجديد الشريعة (القانون الإسلامي)؛ إذ أوكل إلينا ذلك التجديد، وهذا الجزء من المعارف يفيد فيها التلاحق بالتلاقح، فيستدرك اللاحق على السابق في الفهم أو التطبيق، والاستدراك عنوان التلاقح.[2]

ورؤية الإسلام كما نجدها عند النبي ﷺ تدعو إلى الأخذ بناصية التاريخ، وتوجيهه لإنتاج الثقافة والحضارة، لذا كانت هذه الرؤية ذات علاقة بالغة بتاريخ المسلمين، لأن ثقافة الإسلام وحضارته قد نبعتا في الواقع، وإن كانت بواعثه وأصوله مستمدة من الوحي، فمنه تستمدان الغذاء والدعم المستمر في جميع مجالات السعي الإنساني، ويفرض هذا حيوية المسعى؛ إذ يفحص بموجبها المسلمُ المعارفَ والظواهر التي نشأت خدمة للوحي، بالرؤية الأساس المعبّر عنها بجوهر الحضارة الإسلامية، ثم يمحّصها ليكتشف فيما إذا كان موضوع البحث محققاً لتلك الرؤية، أو قريباً منها، أو خارجاً عنها، أو محارباً لها.

---

(١) جيدل، **التعليم طريقاً للتحضر**، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٠-١٤٢.

ويركّز الفاروقي على بيان المحتوى الدقيق لهذه العلاقة -تجليات الإسلام في التاريخ-، وهو عمل ضروري في كلّ وقت؛ إذ الحاجة ماسة إلى التمحيص السليم والتحليل الكافي،[1] لأجل تلمّس تمثّلنا للجوهر من عدمه، بقصد التصحيح الكلي أو الجزئي للسير، وهو عمل استدراكي ضروري تمس الحاجة إليه في كلّ وقت وحين، بدليل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

٤- بيان جوهر الإسلام

أ- الربط بين جوهر الإسلام ومصادره:

لا يمكن لمن يكتب بأمانة وموضوعية عن جوهر الإسلام، إهمال العلاقة بين مكوّنات الحضارة الإسلامية والإسلام، والتنبيه إلى هذه العلاقة، لا يمكن أن يكون مدخلاً للتسوية بين الإسلام وأيّ من المكوّنات التاريخية، التي نشأت على ضفافه خادمة أو شارحة. ويفرض التمييز بين مقامي الجوهر والتجليات، التركيزَ في دراسة الإسلام على جوهره من حيث علاقته المطلقة بالقرآن والسنة، بهدف تقديم المكوّنات الحضارية بوصفها تجسيداً، أو على الأقل، محاولات تجسيد لذلك الجوهر في المكان والزمان، وخدمةً لهذا المقصد يؤكّد الفاروقي على التوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية، ولب المبادئ وأوّلها، وهو جوهر يقوم على رؤية ذهنية لعقيدة الإسلام.

وبعد تحليل الجوهر يأتي تحليل ما يعطي العقيدة شكلها في نسق من الأفكار، ومن التطبيقات المثلى، من المؤسسات الاجتماعية، وقد تآزرت هذه الجوانب على تكوين الثقافة في الإسلام، فمنحتها شخصية وشكلاً، وحدّدت أعماقها وأبعادها، وساعدت في تثبيت وترسيخ تطوّرها في التاريخ، وبعدها تأتي العناية بتجليات الإسلام في ظواهر الثقافة والحضارة، عن طريق استعراض

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي، ولوس لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧.

صنوف الفعل والفكر والتعبير،[1] ثم فحصها وتمحيصها بالجوهر، فنعرف به قربها أو بعدها أو انحرافها عن الأصل.

والإسلام هو الجوهر الباعث على تأسيس حضارة الإسلام ومُمِدُّها بعناصر البقاء والديمومة والتطعيم والفعالية، وجوهر الإسلام هو التوحيد، الذي رأس مبادئه امتلاء القلب والعقل بأنّ الله هو الخالق الواحد المطلق المتعال، وربّ الكائنات جميعا وسيّدها.[2] والتوحيد ليس جوهراً طلسمياً، أو مبدأً فوق الإدراك، بل هو جوهر قابل للمعرفة والتحليل والوصف، لهذا جعل الفاروقي تحليل التوحيد بوصفه جوهراً ومبدأً رئيساً في الحضارة الإسلامية موضوع الفصل الرابع من كتابه أطلس الحضارة الإسلامية.[3]

ب- مميزات الجوهر (التوحيد):[4]

يمنح التوحيد وفق التصور الإسلامي الحضارة الإسلامية هويّتها، ويربط بين جميع المكوّنات والعناصر، ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نسميه حضارة. والتوحيد هو المبدأ الأساس الذي به تنضبط جميع المبادئ، فهو المنبع الرئيس والمصدر الأول الذي يحكم جميع الظواهر في الحضارة الإسلامية، فيطبع العناصر المكوّنة للحضارة بطابعه الخاص، ويعيد تكوين العناصر المكوّنة للحضارة بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعّمها.

ويمتاز كذلك بقدرته على استيعاب ما جاد به العقل البشري، فلا يغيّر الجوهر بالضرورة طبيعة العناصر المستفادة من التجربة البشرية، بل يحوّلها ليصنع منها حضارة ويعطيها صفاتها الجديدة التي تكوّن تلك الحضارة، ويختلف مستوى تَحَوُّل العناصر المستفادة ما بين ضئيل وجذري، وذلك بحسب علاقتها

(١) المرجع السابق، ص٢٧-٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٢ (بتصرف).

(٣) المرجع السابق، ص١٣١-١٥٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٣١.

بالجوهر، وبحسب استحضار المستفيدين من التجربة الإنسانية للجوهر حين الاستيراد أو الاقتباس أو التمثّل. وعندما كانت منزلة التوحيد سامقة، اتخذه الملتزمون بأحكامه ومقتضياته عنواناً لأهم أبحاثهم، وأدخلوا جميع الموضوعات الأخرى تحت لوائه، تدور حوله وتخدمه.

ثالثاً: الأبعاد الفكرية للنظر الجديد أو المتجدد في الإسلام

نقصد بالأبعاد الفكرية أثر المقاصد التي رمى إلى تحقيقها أو استجلابها النظر الجديد في الإسلام على الفكر نفسه، بمعنى بيان أثر جوهر الحضارة الإسلامية والدين على الفكر نفسه. ولعلّ رأس ما يطمح إليه تجديد النظر في الإسلام، صناعة القدرة النظرية على التمييز بين الجوهر وتجلياته، فعندما يقتنع الفكر بالضرورة المنهجية للتمييز، يمكن بعدها أن يكتشف الأبعاد الفكرية للنظر الجديد أو المتجدد في الإسلام، كما يمكن بعدها أن يستوعب تجليات هذا الجوهر في الإنتاج الفكري، رأس ما يتنبه إليه في هذا المقام، الرؤية الكونية للعالم المنبثقة عن التوحيد.

١-التوحيد بوصفه رؤية للعالم؛ أي نظرة تفسّر العالم[1]

ظلّ المسلمون عبر تاريخهم الطويل يرددون لفظ الشهادة "أشهد أن لا إله إلاّ الله"، وكانت في الغالب ذات حضور قوّي في الرؤية المؤسسة للخلفية النظرية المفسّرة للعالم، وفي ظل الظروف الراهنة، وخاصة في ظل الرغبة الجامحة في إقصاء الإسلام بوصفه رؤية متميّزة للعالم، يصبح الاهتمام به من الزاوية المشار إليها، أكثر إلحاحاً، بل يصبح واجباً شرعياً، يدفع القولَ بأنّ الإسلام يفتقد إلى جوهر، أو القول بأنّ هذا الجوهر إنْ سَلِم من الاعتراض، فإنّه لا يصلح لتفسير العالم. لهذا أكّد الفاروقي على أنّ التوحيد رؤية متميّزة للكون، ذلك أنّه نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري، ولبيان أنّ

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٢.

التوحيد رؤية كونية متكاملة، انتقل الفاروقي إلى تفصيل القول في المبادئ التي تتأسس عليها هذه الرؤية، وأجملها في المبادئ الآتية:

أ- الثنائية:

يشير هذا المبدأ إلى مرتبتين متمايزتين، الله وغير الله، الخالق والمخلوق. المرتبة الأولى: لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو وحده الله، الدائم المتعال، لا شبيه له، باق إلى الأبد، وهو واحد مطلق لا شركاء له ولا أعوان. والمرتبة الثانية: الخليقة والخبرة وعالم ما سوى الله، وهذه توجد في المكان - الزمان، وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء والنبات والحيوان والبشر والجن والملائكة والسماء والأرض والجنّة والنار وكلّ ما آلت إليه منذ أن وجدت الكائنات.

ب- الإدراكية:

ويعبر عن العلاقة بين المرتبتين من الواقع، فهي إدراكية في طبيعتها، وهي عند الإنسان تتصل بقدرته على الفهم. ويشمل الفهم جميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيّل وتفكير وملاحظة وحدس واستيعاب وما إلى ذلك. وموهبة الفهم موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تُفْهَمُ إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكلتيهما: عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من ملاحظة الخليقة، تتلخص الأولى في الوحي المباشر، والثانية في الوحي الضمني المعبّر عنه بالفطرة التي خلق الله الخلق عليها.

ت- الغائية:

فللكون طبيعة غائية، وليست عبثية؛ أي إنّها ذات غاية، تخدم غاية خالقها، وتقوم بذلك عن قصد، فلم يُخْلَق العالم عبثاً ولا لعباً، وهو ليس عمل صدفة عارضة، فقد خُلِقَ العالم على أكمل صورة، وكل ما هو موجود يوجد بقدْر يناسبه ويؤدي غاية كونية معيّنة، وفي المسألة تفصيل على رأي الفاروقي.

والعالَم في الحقيقة "كون"؛ أي خليقة منتظمة لا "فوضى"، وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبّق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي (سنن)، لأنّ هذه الأنساق موجودة في المنطوي من طبيعة الأشياء ذاتها، وليس من مخلوق غير الإنسان يعمل أو يوجد بطريقة غير التي قدّرها الله له. والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله لا بالضرورة، بل بالموافقة الشخصية للإنسان نفسه، والوظائف الجسدية والنفسية عند الإنسان مكمّلة للطبيعة، وهي بهذا المعنى تخضع لما يحكمها من قوانين بالضرورة نفسها التي تخضع بها جميع المخلوقات الأخرى.

والوظائف الروحية مثل الفهم والعمل الأخلاقي، تقع خارج الحدود الطبيعية المقررة، فهي تعتمد على صاحبها وتتبع قراره، وتحقيق إرادة الله في الجوانب الروحية له قيمة نوعية مختلفة عن تحققها بالضرورة عند المخلوقات الأخرى. والتحقق الضروري ينطبق على قيم العناصر المادية أو النفعية وحسب، لكن الأداء الحر ينطبق على القيم الأخلاقية، ومع ذلك فإنّ غايات الله الأخلاقية وأوامره للإنسان تمتلك أساساً في العالم المحسوس، لذا فإنّ لها جانباً نفعياً، لكنَّ هذا الجانب لا يعطيها صفتها المتميّزة؛ أي كونها خُلُقية. إنّ الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بحرية، أي بوجود إمكان الخروج عليها، هو بالضبط ما يوفّر المهابة التي نسبغها على الأشياء "الأخلاقية".

ث- قدرة الإنسان وطواعية الطبيعة:

خلق الله الإنسان مالكاً لقدرة الفعل في الطبيعة، وهيّأ له القيام بها بما وهبه من قوة جسدية ونفسية وروحية، وجعل له الطبيعة مطواعة قابلة للتحوّل وقادرة على تغيير جوهرها وبنيتها وأحوالها وعلاقاتها، لكي تجسّد النسق أو الهدف الإنساني أو تجعله ملموساً، وشاهد ذلك أنّه جعلها مسخّرة له، لتكون ميداناً لفعله، لهذا فإنّ الغاية التي حددها الخالق ممكنة التحقق في المكان والزمان؛ أي في التاريخ، وجعل الشارعُ الحكيم هذه الغايةَ الأساسَ الذي يقوم عليه التكليف

أو الالتزام الأخلاقي؛ أي إنّ الغاية الإلهية من الخلق ممكنة التحقق على يد الإنسان في التاريخ.

والإنسان بوصفه صاحب الفعل الأخلاقي قادر على تغيير نفسه وأمثاله من البشر؛ أي المجتمع، والطبيعة بمعنى المحيط الذي يتحرّك فيه، وبهذا يحقق الأمر الإلهي في نفسه مثلما هو محقق بالضرورة في سائر المكونات. لهذا كان الإنسان قادراً على تلقي الفعل المؤثر من الإنسان بوصفه فاعلاً، وهذا يعكس قدرة الإنسان على الفعل والترك، لأنّه كائن مختار، ومن ثمّ فهو مسؤول، والمسؤولية هي الأساس في الالتزام والإلزام الأخلاقيين، وهو مشروط بالحساب، الباعث على التحقق بالمسؤولية، ومن تمام التحسيس بالمسؤولية ربط اليسر في المعاملات والنجاح والسعادة في الدنيا والفلاح في الآخرة بالطاعة. أما معصيته، فتستجلب العقاب والعناء والشقاء وآلام الخسران في الدنيا والآخرة.[1]

٢- الحضارة والتوحيد

الكتابة عن الحضارة بوصفها مسيرة مستمرة، تسترعي نظرة كلية شاملة للتاريخ من منطلق مبدأ التوحيد وانعكاساته على الحضارة والعمارة، ذلك أنّ الدين هو الجوهر، والحضارة هي المظهر. ولبُّ كلّ حركة المسلم الفاعلة المثمرة في التاريخ؛ أي في الحضارة الإسلامية، هو التوحيد، لهذا وجب التوقّف تحليلاً عند "التوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية".

يتوقّف الفاروقي في بيان أنّ التوحيد جوهر الحضارة الإسلامية عند محطتين رئيستين، أولاهما البعد المنهجي، وثانيهما البعد المتعلّق بالمحتوى، يحدد الأول أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة، ويحدد الثاني المبادئ الأولى نفسها.

أ- ويشمل **جانب المنهج** ثلاثة أسس هي: الوحدة والعقلانية والتسامح، حددت هذه الأسس شكل الحضارة الإسلامية وصبغتها، فصبغ التوحيد كلّ

---

(١) المرجع السابق، ١٣٤ (بتصرف).

مفصل من مفاصلها. الأساس الأول: الوحدة؛ إذ يجعل التوحيد من كلّ مكونات الحضارة الناشئة عنه وحدة متجانسة ومتناسقة، تنتظم بالمبدأ الجوهر، وتكوّن بنية منتظمة تتميّز فيها مراتب الأفضلية أو درجات الأهمية، وحضارة الإسلام تضع العناصر في بنية منتظمة وتحدد وجودها وعلاقاتها حسب نسق موحّد، وقد تكون هذه العناصر آتية من مصدر محلي أو أجنبي، ولكن المهم أن تقوم الحضارة بهضم تلك العناصر، ثم إعادة تكوين أشكالها وعلاقاتها حتى تتمثّلها في نظامها الخاص، أي تحويلها إلى واقع جديد، حتى لا يعود وجودها وجوداً مستقلاً في حدّ ذاته، يشي بالتنافر بين المكوّنات، فإذا استوعبت الحضارة وتمثّلت تلك العناصر في نسق موحّد، دلّ ذلك على حيويتها وحركيّتها وإبداعها، لهذا تلفظ كلّ ما كان غير متسّق مع "التوحيد"، الذي هو المبدأ الضابط.(١)

إنّ التوحيد، أو مبدأ وحدانية الله المطلقة وترفّعه وغائيته، يعني أنّ الله هو وحده الجدير بالعبادة والطاعة، والإنسان المطيع يحيا حياته في ظل هذا المبدأ، ويسعى أن تكون جميع أفعاله متسقة معه، لتحقيق الغاية الإلهية، فتكون حياته بأسلوب واحد وشكل متكامل هو الإسلام.(٢)

والأساس الثاني: العقلانية؛ إذ تمثّل العقلانية إحدى المكوّنات الجوهرية للحضارة الإسلامية، بوصفها مبدأً منهجياً. والعقلانية لا تعني تقدم العقل على الوحي، بل رفض أي تناقض أساس بينهما. تنظر العقلانية في الفرضيات المتناقضة، وتعيد النظر فيها مراراً وتكراراً؛ بحثاً عن وجه يمكن أن يكون تخطّاه النظر، لو تمّ أخذه بالحسبان، لكشف سبب ظهور التناقض. كما تقود العقلانية مفسّر الوحي إلى تفسير آخر، خشية أن يكون قد فاته معنى غير ظاهر أو معنى غير جلي، بحيث لو أعاد النظر فيه لأزال ما بدا من غموض. ويؤدي اللجوء إلى العقل أو الإدراك، في هذا السياق، إلى التنسيق، طبعاً ليس المقصود التنسيق

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٥ (بتصرف).

(٢) المرجع السابق، ص١٣٥ (بتصرف).

في هيئة الوحي نفسه -لأنّه فوق كلّ تلاعب من جانب الإنسان- بل في مستوى التفسير أو الفهم البشري له عند المسلم، وهو ما يجعل فهم الوحي عند المسلم متّفقاً مع ما تجمّع عنده من أدلة كشف عنها العقل. إنَّ قبول التناقض لا يستهوي إلاّ ضعاف العقول، أما المسلم الذكي فيهتدي بالعقل، ويصرّ على وحدة مصدرين للحقيقة هما: الوحي والعقل.(1)

وتقوم العقلانية على ثلاثة أسس أو قوانين: الأول رفض كل ما لا يتطابق مع الواقع، والثاني إنكار التناقضات المطلقة، والثالث الانفتاح على الأدلة الجديدة أو المناقضة، ومن مقتضيات الأول حماية المسلم من الظن؛ أي رفض كلّ معرفة مدعاة لا يسندها دليل وإثبات، لهذا كان من صفات المسلم رفض الادعاء بغير حق، ومن مقتضيات الثاني حماية المسلم من التناقض البسيط من جهة والتناقض الظاهر من جهة أخرى، ومن مقتضيات الثالث حماية المسلم من الحرفية والتعصّب وشيوع النزعة المحافظة المؤدية للركود، كما يميل به إلى التواضع الفكري، فيحمله على إلحاق عبارة "الله أعلم" بما يثبت أو ينكر من قول. والمسلم على قناعة بأنّ الحقيقة أكبر من أنْ يستطيع السيطرة عليها تماماً.(2)

إنّ التوحيد توكيد وحدانية الله المطلقة، وهو توكيد وحدانية الحقيقة، فالله في الإسلام هو الحقيقة، ووحدانيته هي وحدانية مصادر الحقيقة، والله هو خالق الطبيعة التي يستقي منها الإنسان معرفتها، وهدف المعرفة هو اكتشاف السنن التي ليست غير الأنساق الطبيعية التي هي من صنع الله، كما زوّد الإنسان بمصدر آخر للمعرفة الذي هو الوحي، فأعطى الله الإنسان من علمه، وعلمه مطلق وشامل، ليس مخاتلة أو تعدياً.(3)

---

(1) المرجع السابق، ص١٣٨، ١٣٦.

(2) المرجع السابق، ص١٣٨.

(3) المرجع السابق.

والأساس الثالث: التسامح،[1] بوصفه مبدأً منهجياً، يفيد القبول بالحاضر حتى يثبت بطلانه، وهو بهذا المعنى يتعلّق بنظرية المعرفة كما يتعلّق بفلسفة الأخلاق بوصفه مبدأً قبول المرغوب حتى تثبت بطلان الرغبة، ويطلق على الأول "السّعة" وعلى الثاني "اليسر"، وفي ذلك حماية المسلم من الانغلاق في وجه العالم والنزعة المحافظة المميتة، وهو بمثابة تشجيع للمسلم على تناول الحقائق الجديدة بعقله المتفحّص وجهده البنّاء، وهو ما يفضي إلى إغناء تجربته وحياته، ويدفع بثقافته وحضارته إلى الأمام دوماً. وإنّ التسامح -بوصفه مبدأً منهجياً ضمن جوهر الحضارة الإسلامية- يفيد اليقين بأنّ الله لم يترك الناس دون أن يرسل إليهم رسولاً من أنفسهم، يعلّمهم أن لا إله إلاّ الله وأنّ عليهم عبادته وطاعته، كما يحذّرهم من الشر وأسبابه، وبهذا الخصوص يفيد التسامح القناعة بأن اختلاف الأديان مرجعه إلى التاريخ، وجميع ما فيه من عوامل مؤثّرة، وظروف مختلفة في المكان والزمان، وما يكتنفه من ضروب التحامل والعواطف والمصالح، فوراء تنوّع صور التديّن يوجد الدين الواحد الحنيف، دين الله في البدء الذي فُطر عليه جميع بني آدم قبل أن يتطبّعوا بما يجعلهم أتباع هذه الصورة من التدينّ أو تلك. ويتطلّب التسامح من المسلم أن يتجرّد لدراسة تاريخ الأديان، لكي يتبيّن في كلّ ديانة هبة الله الأولى، فقد أرسل الله جميع رسله في كلّ زمان ومكان لكي يبلّغوا هذه الهبّة الإلهية الأولى لأقوامهم.

وفي مجال الدين -الذي لا يوجد ما هو أكثر منه أهمية في العلاقات البشرية- يحيل التسامح المواجهة والإدانات المتبادلة بين الأديان إلى دراسة علمية متعاضدة، تتناول نشوء الأديان وتطوّرها بقصد فصل التراكمات التاريخية عن معطيات الوحي الأصلية. وفي مجال الأخلاق -الذي يأتي في المرتبة الثانية من الأهمية- يكون "اليسر" حصانة للمسلم من الميول التي تنكر الحياة، وتوفّر له الحد الأدنى من التفاؤل اللازم للحفاظ على الصحة والتوازن وإعطاء الأمر حجمه، على الرغم من جميع المآسي التي تصيب الحياة، يطمْئنُ الله الخلقَ بقوله: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٦].

---

(١) المرجع السابق.

فالسعة واليسر تصدران عن التوحيد مباشرة بوصفه مبدأً في فلسفة الأخلاق، فالله الذي خلق الإنسان ليثبت جدارته في ميدان الفعل، قد ترك له الحرية والقدرة على الإيجابية في العمل الجاد والحركة الواعية في هذه الدنيا، ويرى الإسلام أنّ ذلك هو سبب وجود الإنسان.[1]

ب- أما في **جانب المحتوى**، فإن التوحيد هو أوّل مبدأ في الفلسفة الماوراء طبيعية. وتعني الشهادة بأنّ الله هو وحده الخالق الذي أعطى كلّ شيء وجوده، وأنّه السبب الأعلى في كلّ حدث، والمآل الأخير لكلّ الموجودات، وأنّه هو الأوّل والآخر، والإقرار بهذه الشهادة عن رضا وقناعة، وفهم واعٍ لمحتواها، يؤدي بنا إلى إدراك أنّ جميع ما يحيط بنا من أشياء وأحداث، وكلّ ما يجري في الميادين الطبيعية والاجتماعية والنفسية هو من الله، وتنفيذ لغاية من غاياته، وعندما يتم هذا الإدراك فإنه يغدو طبيعة ثانية للإنسان، لا تنفصل عنه طوال ساعات يقظته، فيعيش كلّ لحظات حياته في ظل هذا الإدراك.

وحين يتبيّن المرء أمرَ الله وفعلَه في كلّ شيء وفي كل حدث، فإنّه يتبع المبادرة الإلهية، لأنّها من عند الله، وملاحظة هذه المبادرة في الطبيعة هي ممارسة العلم الطبيعي، لأنّ المبادرة الإلهية في الطبيعة، ليست سوى القوانين الثابتة التي وهبها الله لها. وملاحظة المبادرة الإلهية في نفس المرء أو في مجتمعه هي ممارسة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإذا كان الكون بأسره هو في الحقيقة تفتّح هذه القوانين في الطبيعة أو تطبيقها؛ لأنّها أوامر الله وإرادته، يغدو الكون في عين المسلم مسرحاً حيّاً يتحرّك بأمر الله، والمسرح نفسه، وجميع ما يحتويه يمكن تفسيره في هذه الحدود، لذا يكون معنى وحدانية الله أنّه هو السبب في كلّ شيء، وأن ليس غيره من مسبب، وهذا يتضمن المعاني الآتية:[2]

- لا قوة فاعلة في الكون غير قوّة الله، ولا إرادة فاعلة غير إرادته.

---

(1) المرجع السابق، ص١٣٨-١٣٩.

(2) المرجع السابق، ص١٤٠.

- مبادرته الأزلية هي القوانين الثابتة التي تحكم الطبيعة.
- إنكار كلّ مبادرة من خارج النسق السابق، فلا سحر ولا شعوذة ولا أرواح أو خواطر خفية.
- التوحيد يعني نزع القداسة عن مجالات الطبيعة، وإضفاء صفة غير دينية عليها، وهو الشرط الرئيس في تطور علم الطبيعة.
- التوحيد يحرر العقل من الأساطير والخرافات؛ أكبر أعداء علوم الطبيعة وعلوم الحضارة، فيحرر التوحيد العقل والطبيعة من جميع الخيوط الخفية المدعاة، ويعيد الأمور كلّها إلى سببها الأول "الله".
- الرؤية التوحيدية تنتظم فيها القوّة السببية الفاعلة في أيّ حدث أو شيء، لتغدو خيطاً مستمراً تترابط أجزاؤه مع بعضها سببياً، ومن ثمَّ تجريبياً. ولأنّ هذا الخيط يؤول إلى الله أخيراً، فإنّ الأمر يتطلّب أن لا تتدخّل أيّة قوّة من الخارج في مجال تطبيق قوّة السببية وفعاليتها، وهذا يفترض أن تكون الارتباطات بين الأجزاء سببية، خاضعة للتمحيص والتجريب قبل الإقرار بها، وهذا يفيد دوام السببية مما يجعل فحصها وتمحيصها، ثم اكتشاف قوانينها، ثم العلم بها أمراً ممكناً.
- العلم ليس سوى البحث عن مثل هذه السببية المتكررة في الطبيعة، وتأسيسها هو تأسيس قوانين الطبيعة، وهو مطلب رئيس لإخضاع قوى الطبيعة السببية للسيطرة وللتوجيه، وشرط ضروري لتمتّع الإنسان بالطبيعة.

رابعاً: الأبعاد العملية للنظر الجديد أو المتجدد في الإسلام

تتجلى الأبعاد العملية للنظر الجديد أو المتجدد في الإسلام في المبادئ الباعثة على العمل نفسه، ويقصر جهد البيان في هذا السياق على ما كان معبّرا عن الجوهر وفق ما سبقت الإشارة إليه.

١- التوحيد بوصفه أوّل مبدأ في فلسفة الأخلاق

يؤكّد التوحيد على أنّ الله خلق الإنسان في أحسن صورة، لكي يعبده ويقدّس له، وهذا معناه أنّ الإنسان خلق، لتحقيق غاية رئيسة هي طاعة الله وتنفيذ أوامره، وهذا يكمن في كون الإنسان خليفة الله في الأرض، ومؤدى هذا الائتمان هو تنفيذ الجزء الأخلاقي من الإرادة الإلهية، وتحقيق هذه الإرادة يتطلّب الحرية، والإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على فعل ذلك. ممارسة الحرية البشرية بخصوص طاعة أمر الله هو ما يجعل تنفيذ الأمر الإلهي عملاً أخلاقيا؛ لأنّه لو لم يكن مبنياً على الإرادة الحرّة كان تصرّفاً ضرورياً أي طَبْعِياً، وهو ما يمنع عدَّ تصرفه فعلاً أخلاقياً، فهو أقرب إلى التصرف الذي ليس بمقدوره دفعه، بل لو اختير الميل إلى القول بالتصرف الطبعي لكان الإنسان أشبه بالآلة. وكذلك يؤكّد على أنّ الإنسان لم يخلق عبثاً ولعباً، خلق لوظيفة، استجمع لها شروطها، فمنح الله الإنسان الحواس والعقل والفهم وجعله كاملاً، بل نفخ فيه من روحه، تأهيلاً له للقيام بالواجب العظيم، عبادة الله بتعمير الكون.

وتقوم حركية الإنسان في الكون على المسؤولية المتأتية من التكليف، الذي هو مهمّة شاملة مطلقة غير محدودة تستوعب كلّ الكون، وكلّ مكونات الجنس البشري، وهو هدف الفعل الأخلاقي، الذي يستوعب مجاله الأرض والسماء، فهو مسؤول عن كلّ ما يحدث فيه، لأنّ تكليف الإنسان شامل وكوني، ولا ينتهي إلا يوم القيامة.[1]

ويؤكّد الإسلام أنّ التكليف هو أساس إنسانية الإنسان ومعناها ومحتواها، وقبول تحمّل الإنسان للتكليف يرفع الإنسان إلى أعلى رتب المخلوقات، فالتكليف يمثّل مغزاه الكوني، ونظراً للتداول الكبير لمصطلح الإنسانية في مختلف الحضارات والمجتمعات، ميّز الفاروقي بين إنسانية الإسلام وإنسانية سائر الحضارات، فيذكر أنّ إنسانية الإسلام متميّزة، فليست من النمط الإغريقي

(١) المرجع السابق، ص١٤١ (بتصرف).

الذي طوّر اتجاهاً قوياً نحو الإنسانية، اتّخذه الغرب مثالاً يحتذى منذ عصر الانبعاث، ويقوم هذا المذهب على الإغراق في المذهب الطبيعي إلى حدّ تأليه الإنسان ومثالبه معاً، لهذا لم يشعر الإغريقي بامتعاض أمام تصوير آلهته في حالة خداع أو تآمر أو تعاطي العهر أو السرقة... أو غيرها من النقائص في الذوق والخلق الإنساني العام، ولأنّها من جنس الأفعال البشرية كما يتصورون، نظروا إليها على أنّها طبيعية مثل الفضائل وصفات الكمال، وكلاهما -بحسب تقديرهم-، كما هو حال الطبيعة، يعد من الصفات الإلهية التي تستحق التأمّل في شكلها الجمالي، كما تستحق العبادة والمحاكاة من جانب الإنسان، لأنّ الآلهة هي صورة الإنسان الإلهية، ومن جهة أخرى، عارضت المسيحية في طور تكوين الإنسانية الإغريقية - الرومانية، فوقفت على النقيض المتطرف منها، فنزلت بقدْر الإنسان من خلال" الخطيئة الأصلية" وأعلنته "مخلوقاً هابطاً" أو "كتلة خاطئة".[1] والنزول بالإنسان إلى مستوى الخطيئة المطلقة الشاملة الفطرية الحتمية، التي لا يقوى على انتشال نفسه منها بجهده الخاص، وهذا ما يفسّر القول بأنّ الله جسّد نفسه، يقاسي ويموت تكفيراً عن خطيئة البشر، وبمعنى آخر فإنّ الخلاص الذي لا يتم بغير وساطة الله، لا يكون إلّا بوجود مأزق هو من الخطورة بحيث لا يكون أحد غير الله بمقدوره انتشال الإنسان منه، وهكذا جعلت خطيئة الإنسان على درجة من الإطلاق بحيث "تستحق" صلب الإله.[2]

أما الهندوسية فقسّمت الجنس البشري إلى طبقات، وخصصت الطبقة الأدنى لغالبية الجنس البشري، ويطلقون عليهم اسم "المنبوذين" إن كانوا من أهل الهند، أما إن كانوا من غير أهل الهند فيسمونهم "ماليتجا" أو المدنسّين دينياً، ولا سبيل لأفراد الطبقة الأدنى أن ترتفع في الحياة الدنيا إلى الطبقة الأعلى المتميّزة "البراهمة"، لأنّ مثل هذا الانتقال غير ممكن إلاّ بعد الموت بطريق

(١) المرجع السابق، ص١٤٢ (بتصرف)

(٢) المرجع السابق، ص١٤٢ (بتصرف).

تناسخ الأرواح، لهذا يبقى المرء في الطبقة التي ولد فيها، ولا فائدة من الجهد الأخلاقي لصاحبه في الحياة الدنيا، وأخيراً فإنّ البوذية قد حكمت على حياة البشر وغيرها من المخلوقات على أنّها عذاب وتعاسة لا نهاية لهما، وأنّ الوجود نفسه شر، وتلخّص الواجب الوحيد للإنسان في السعي بكلّ جهده للتخلّص من ذلك الوجود بضبط النفس والجهد العقلي.(١)

إنّ إنسانية التوحيد وحدها هي الإنسانية الخالصة، فهي وحدها التي تحترم الإنسان بوصفه إنساناً ومخلوقا، دون تأليه أو تحقير، وهي وحدها تحدّد قيمة الإنسان بما يزيّنه من فضائل، وتبدأ تقييمها بالإشارة الصريحة إلى الموهبة الفطرية التي أسبغها الله على الناس جميعاً؛ استعداداً لقيامهم بواجبهم النبيل، وهي وحدها تحدّد الفضائل والمثل العليا في الحياة البشرية في إطار محتويات الحياة الفطرية نفسها بدلاً من إنكارها، وبهذا تغدو إنسانية التوحيد أخلاقية إضافة إلى صفتها في توكيد الحياة؛(٢) لأنّها ترفض استقالة الإنسان من الحياة أو تأليهها، وتؤكّد في الوقت نفسه على قدرة الإنسان على التغيير.

٢- التوحيد بوصفه أوّل مبدأ في علم القيم

يقرر التوحيد أنّ الله خلق الجنس البشري، لكي يثبت الناس أخلاقياتهم من خلال أعمالهم، والله هو الحَكَمُ الأخير الأسمى، ينذر الناس جميعاً أنّهم سوف يحاسبون على أعمالهم، ففاعل الخير مثاب، وفاعل الشر معاقب. ويضيف التوحيد أنّ الله أنشأ الإنسان والأرض، ليعمّر الإنسان الأرض ويسير في أرجائها، ويأكل من ثمراتها، ويتمتّع بخيراتها وجمالها، وبهذا تزدهر الأرض ويفلح الإنسان، وفي هذا تأكيد على أنّ العالم وما فيه مسخّر لمصلحة الإنسان، لهذا فإن الخليقة كلّها هي مسرح الفعل الأخلاقي للإنسان، الذي به يحقق الإنسان الجزء الأعلى من إرادة الله سبحانه.

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٢ (بتصرف).

(٢) المرجع السابق، ص١٤٢-١٤٣(بتصرف)

وبياناً لواقعية المسعى، أكّد الفاروقي أنّ الإنسان مسؤول عن تلبية حاجاته الغريزية، وتطوير قدراته وقدرات من حوله من الناس جميعا إلى أقصى حد ممكن، لتيسير الإفادة من مواهبهم وقدراتهم، لهذا هو مطالب بتحويل الأرض إلى بساتين منتجة وحدائق غنّاء جميلة، وله في آناء ذلك الإفادة من الشمس والقمر وسائر مكوّنات الكون عند الضرورة. فالتوحيد يريد من الإنسان الموحّد أن يعمّر العالم ويطوّره إذا أراده أن يكون جنّة، تكون كلمة الله فيها هي العليا.

والتوكيد على العالَم يبدع حضارة، فهو يهيئ العناصر التي تصنع منها الحضارات، والقوى الاجتماعية الضرورية لنموّها وتطوّرها، كلّ هذا يؤكّد على الحضور في العالم فلا رهبنة ولا عزلة عنه.[1] ولا يعني هذا قبولاً غير مشروط للعالم والطبيعة على حالهما دون مبدأ يتم على أساسه تفحُّص ما أنجزه الإنسان، كما أنّ المبالغة في التوكيد على العالم والطبيعة قد يفضي إلى نقيض القصد، فتنتهي الغلبة لبعض القيم أو القوى أو العناصر أو مجموعة منها على حساب أخريات. إن من شرط تحقيق المسعى في تناسق بين جميع القيم، بحسب ما يناسبها من نظام الأفضلية، هو تنظيم مسعى الإنسان في توازن مضبوط، يتحاشى الاستعجال والخضوع للعاطفة أو الحماسة أو التغافل عن الواقع، لأنّ إهمال هذه الضوابط ينتهي بالمسعى إلى مأساة أو نتيجة سطحية، أو قد يطلق بعض القوى الشيطانية الحقيقية،[2] التي من عاداتها أن تعيث في الأرض فساداً.

وتأكيداً لفضل النظرة الإسلامية للعالم المنبثقة عن التوحيد، يعرض الفاروقي النظرة الإغريقية، تلك النظرة التي بالغت في سعيها نحو العالَم، فأكّدت أنّ كلّ ما في الطبيعة خير خالص، يستحق السعي والتحقيق، فتنادت بأنّ كلّ مرغوب حق؛ أي موضع اهتمام حقيقي، وهو خير بطبيعة الحال، لأنّ الرغبة نفسها خير لكونها طبيعية. ومنذ عصر الانبعاث أخذت الحضارة الغربية

(١) المرجع السابق، ص١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٤.

الحديثة تولي اهتماماً بالغاً للمأساة، وحملها حماسها للمذهب الطبيعي إلى قبول طبيعة دون أخلاق وكأنّها حالة خارقة. وبما أنّ صراع الإنسان الغربي كان منصباً على رفض الكنيسة بجميع ما تمثّله، فقد جعل من تقدّمه العلمي تحرراً من ربقة الكنيسة، ومن ثمّ غدا تصوّر توكيد العالم أو المذهب الطبيعي متصلاً بخيوط قياسية تستمد من مصدر مطلق عقلي استنتاجي. ومن هذه الخيوط، لا بدّ للمذهب الطبيعي أن ينتهي بتناقض ذاتي، وفي صراعات داخلية لا يمكن حلّها "خارج حدود الافتراض"، ولم تستطع جماعة آلهة الألمب أن تعيش مع نفسها، في وئام فكان عليها أن تدمّر نفسها، لذا كان توكيد العالم عند آلهة الإغريق عبثاً لا طائل منه.[1]

وخلص الفاروقي إلى أنّ ضمانة توكيد العالم، التي تكفل له إنتاج حضارة متوازنة دائمة قادرة على إصلاح ذاتها هي الأخلاق، والواقع أن الحضارة الحقّة ليست سوى توكيد لعالم تحكمه أخلاق فطرية أو خارقة للطبيعة لا يتنافى محتواها الداخلي أو قيمها مع الحياة والعالم، والزمان والتاريخ والعقل، مثل هذه الأخلاق لا يقدّمها سوى التوحيد من بين المذاهب الفكرية المعروفة عند الإنسان.[2]

٣- التوحيد بوصفه أوّل مبدأ في وحدة الأمّة

يؤكّد القرآن الكريم على التوحيد، قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢] ويفيد التوحيد أنّ المؤمنين هم في الحقيقة جماعة أخوة واحدة، يحب بعضهم بعضاً في الله، ويتواصون بالحق والصبر، ويعتصمون بحبل الله جميعاً ولا يتفرّقون، ويعتمد بعضهم على بعض، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويطيعون الله ورسوله، وبذلك تكوّن رؤية الأمة الواحدة، وكذلك شعورها وإرادتها إضافة إلى أفعالها.

(١) المرجع السابق، ص١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٤-١٤٥.

والأمة مجموعة منتظمة من البشر تتكون من تجمع ثلاثي قوامه العقل، والقلب، والذراع. فتتوافق الأفكار والإرادات والسواعد، ولا تأبه باللون والعرق، وجميع الناس سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر إلّا بالتقوى، ولئن أصاب أحد أفراد الأمة معرفةً أو رزقاً أو مالاً أو راحةً أو منزلةَ أو رفاهيةَ وجب عليه نقلها للآخرين، لهذا لا وجود للتوحيد بغير الأمّة، فالأمّة وسيلة المعرفة والأخلاق وخلافة الإنسان وتوكيد العالم، والأمّة نظام كوني يشمل حتى غير المؤمنين من الناس، وهي نظام سلام، سلام إسلامي، منفتح دائما أمام جميع الأفراد والجماعات التي تؤمن بمبدأ الإقناع والاقتناع بالحقيقة، ويبحثون عن نظام عالمي تكون فيه الأفكار والبضائع والناس أحراراً في الحركة والانتقال، الأمة نظام عالمي إضافة إلى كونه نظاماً اجتماعياً. وهي أساس الحضارة الإسلامية، والأمة مذهبها التوحيد.[1]

خامساً: تجليات النظر الجديد أو المتجدد في الإسلام

يقصد بالتجليات في هذا المقام الإنتاج العلمي، والعملي، والفني المعبّر عن الفكر، والفعل، والتعبير المنضبط بجوهر الإسلام، وقد التزم الفاروقي في اختيار العيّنات الدالة على المراد بجملة من المبادئ، رأسها اقتراب المادة المختارة من الهدف، بحيث يمكن القول إنّ المعلومات التاريخية تعد تَمَثُّلاً لجوهر العقيدة الإسلامية، يربط المعلومات التاريخية في الفكر رؤية وتجسيداً وبالتوحيد جوهر الحضارة الإسلامية، وأخيراً يركز على بيان موقع الجوهر أساساً وعاملاً في تكييف التجليات، موضوع البحث، فيكون الجوهر مبدأً كافياً لفهم التمثيل والتجليات معاً.

١- تجليات الإسلام في مجال الإنتاج المتعلّق بالفكر المرتبط بالجوهر

يركّز الفاروقي على تلمّس تجليات تجديد النظر في الإسلام على الإنتاج العلمي في ميدان الفكر المعبّر بصدق عن جوهر الإسلام، ويمكن أن تستشف

(١) المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٦.

تجليات الإسلام في جملة من الجهود الفكرية المعبّرة عن جوهر الحضارة الإسلامية.

أ- العلوم المنهجية (علوم الشريعة):[1]

جعل الإسلام العلم فريضة على كلّ مسلم، وتجلت الاستجابة للتكليف به في إنتاج العلوم المنهجية، ذلك أنّها لا تصح عبادة مطلوبة إلاّ بهذا العلم، وأثنى الثناء الجميل على الذين نذروا حياتهم للعلم، وجعل لمدادهم منزلة تفوق دماء الشهداء. والعلم في الإسلام إدراك عقلاني تجريبي وحدسي، يستغرق كل ميادين الواقع، وهو معرفة نقدية بالإنسان والتاريخ، بالأرض والسماء، ميزتها الخضوع للاختبار والتطبيق، وتؤدي إلى نتائج تقود إلى الفضيلة، وتنفر من الظن من باب العقلانية، وهذا يمثّل أوج الموقف النقدي، ومن تجلياته أن يُعدّ البحثُ البشري في المستحيل لا معنى له وعديم الفائدة، واستخدام المنهج المغلوط يقضي على المشروع قبل بدئه. إنّ البحث في الغيب يبقى دائماً خارج نطاق علمنا وإلى الأبد؛ فنحن وبطبيعتنا لا نعلم عنها إلّا ما أعلمنا الله به، ومقتضى هذا الأمر أن يكتشف الإنسان حدوده، فلا يجاوزها، ويتحرر في الوقت نفسه من خرافة سرقة المعرفة من السماء، ليتحقق بأنّ المعرفة كسب مستمر ودائم في العلم لا حدود له، لأنّ الحقيقة بلا حدود، ولا يوجد طريق مختصر إلى العلم، فالطريق المؤدي إليه وعر وخطر، يتطلّب رياضة النفس بانضباط وإخلاص، وفوق ذلك فهو طريق طويل، يستغرق أفضل سني حياة الإنسان.

ومن حسن حظ الإنسان أن لا يبدأ في البحث عن المعرفة من فراغ، فقد زوّده الله بعدد من المواهب تيسّر له تناول البحث، لقد وُهِبَ الإنسان الحواس، وملكات الذاكرة والخيال، وإدراك النظريات والقيم، وفوق ذلك كلّه قدرة العقل النقدية على التوجيه، والموازنة، والتنسيق، والتصحيح، والتوثيق انتهاء بتنظيم المعرفة المكتسبة وربطها بالفعل، وهي كلّها هبات لا يستطيع البشر أن يوفّوها

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣٣.

حقها من الشكر. وجعل الله النبوة عوناً للبشر على البحث، وجعل القرآن الكريم مرجعاً جاهزاً لكلّ من يبحث عن مصدر عام للحقيقة، بشرط واحد هو إتقان اللغة العربية، وهو شرط قابل للتحقق في كلّ من توفّرت فيه القابلية والعزيمة.

يقف القرآن الكريم كتاباً إلى جنب كتاب "آخر"، هو كتاب الطبيعة أو الواقع، وهو مثله عام وواضح، وفي متناول الباحث، ومع تعادل الكتابين، فإنّ الأسبقية للقرآن، لأنّه يضع أساس المعرفة بحد ذاتها؛ أي أساس موقع الله والإنسان والطبيعة والمعرفة في نظام الأشياء الشامل. والكفاءة اللغوية والقدرة على قراءة القرآن الكريم، تفتحان نافذة على أفق غير محدود من المعاني، وإدراكها وفهم العلاقات التي بينها، واكتشاف حقائق الخلق التي توافقها، وتلك التي تريد للإنسان أن يكتشفها، يستوجب إعمال كلّ قدرات المعرفة، وجميع ما تراكم من الخبرة المعرفة البشرية. وخدمةً لمسعى إتقان فهم التنزيل، نشأت "علوم الشريعة".

ب- علوم الشريعة:[1]

يندرج في علوم الشريعة علوم اللغة العربية، وعلوم القرآن، والحديث وعلوم الشريعة بمعناها الخاص، وبما أنّ اللغة هي مفتاح الفهم، فقد كانت الأولى من حيث العناية؛ لأنّها تشكّل المفتاح لحقائق التنزيل العزيز، في نصوصه ومعانيه، وتدور علوم القرآن حول النص (ألفاظ، ونحو، وصرف، ومفردات)، وأسباب النزول وسياقاته، إلى جانب المعاني الواضحة والمضمرة أو كليهما، أما علوم السُّنة فعرض لها بوصفها توضيحاً، وتمثيلاً وتجسيداً، لمعاني القرآن الكريم، ومن مواضيعها أيضا الأساليب المنهجية للتحقق من صحة النقل عن النبي ﷺ. والقسم الأخير هو علوم الشريعة بمعناه الخاص المعروف بعلم الفروع أو الفقه أو الحقوق والقانون.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤٧-٣٧٧.

تمثّل العلوم المنهجية أعظم منجزات المسلمين خدمةً لمقصد فهم التنزيل وتمثّله، وبسبب هذه العلوم، حاز الإسلام موقعاً بالغ الأصالة بين أديان العالم، يقول الفاروقي: "لو قُدِّر لمؤسسي ديانات العالم أن يعودوا اليوم إلى هذه الدنيا، لما وجدوا فيما آلت إليه دياناتهم عبر القرون ما يشبه ما جاءوا به، باستثناء ما سوف يجده محمد ﷺ، فمن الذي يستطيع القول كيف كانت ستؤول إليه الديانات الأخرى لو أنّ أتباعها طوّروا وطبّقوا العلوم المنهجية النقدية التي اتبعها المسلمون في القرنين الأول والثاني من تاريخ تلك الديانات؟ لقد نجح الغرب في تطوير منهج نقدي للكتاب المقدّس في القرنين الأخيرين، وعلى المرء أن يعترف بأنّ ذلك المنهج العلمي قد حقق إنجازات باهرة، لكن الحقيقة أنّ ذلك جاء متأخراً بثمانية عشر قرناً يلغي احتمال أن تكون تلك الديانة في حضورها التاريخي قد تأثّرت بتلك الإنجازات، وكان ما تمخّض عن ذلك تحاور بين خيارين: إما الشك، أو الأصولية الغريرة."[1]

وكان القصد من العلوم المنهجية تحديد أوامر الإسلام ونواهيه، وتحويلها إلى قوانين ملزمة، مع السعي إلى إقامة مؤسسات ومناهج تحقق المواظبة على تطبيق الشريعة، وبهذا ساهم القانون الإسلامي (الشريعة الإسلامية بمعناها الخاص) بقسط وافر في صنع الحضارة الإسلامية، فقد نظّم حياة المسلمين ووحّد صفوفهم عبر الأجيال، وطبع عقولهم وقلوبهم، وتصرفاتهم بصبغة الإسلام، حتى كان الداخل إلى الإسلام يرتفع من العصر الحجري إلى العصر الحديث بقفزة واحدة، ينتقل بسلاسة من الأساطير، والخرافات إلى الدليل والتجريب، ومن الكفاح لأجل بقاء فرد أو قبيلة إلى الجهاد من أجل بقاء الإنسان خليفة الله على الأرض والتاريخ.[2] وفضلاً عن ذلك فقد نظمت حياة المنتسبين إلى حضارتها من المخالفين لهم في الدين، من غير أن تكرههم على تغيير أديانهم، ذلك أنّها تقوم على الإقناع والحجة، لا على الإكراه أو الختل.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤٠٢ (بتصرف).

ت- العلوم الأخرى:

- علم الكلام:[1]

واجه الإسلام بعد انتشاره جملة من أسئلة المخالفين في الملّة من اليهود، والمسيحيين، والزرادشتيين، فضلاً عن أسئلة استصحبها المسلمون الجدد من ميراث أديانهم السابقة حين بادروا إلى فهم الإسلام، فنشأ من رحم هذه الأسئلة والاستفسارات، فلسفة دينية حاولت الإجابة عن الأسئلة المتسرّبة من التراث القديم لبلاد ما وراء النهر ومصر، والمصادر الإغريقية، والفارسية، والهندية، فضلاً عن اليهودية، والمسيحية، وعن ما كان في محيط التنزيل من عادات، وتقاليد وأساطير، ومعتقدات. وكان من أوائل المسائل التي شغلت علم الكلام في البداية، الإيمان وتوابعه ومسألة مرتكب الكبيرة وحرية الإرادة، ثم تطوّر هذا العلم بما ييسّر له الإجابة عن أسئلة الراهن، فظهرت مدارس وتطوّرت عبر العصور، فكان منها الأشاعرة، والمعتزلة، والجبرية، والشيعة، والخوارج. "وتوسّع في هذه الأفكار تلامذة الأشعري فوصلوا بها إلى نظام كامل توالوا على نشره بما يتماثل مع نظرة الإسلام السنّية، وسرعان ما غدت الأشعرية رأي الغالبية من المسلمين."[2]

- التصوف:[3]

مثّل التصوّف حركة روحية أخلاقية سيطرت على عقول المسلمين وقلوبهم مدة ألف عام، وما تزال قوية في كثير من أرجاء العالم الإسلامي. وغذّت هذه الحركة أرواح المسلمين، وأسهمت في تطهير قلوبهم، وحقّقت تشوّفهم للتقوى والفضيلة والقرب من الله، ولكنّها كغيرها من الأفكار عادت، بعد انتشار تسبّب في دخول ملايين من الناس في الإسلام، إلى تقهقر، فكانت سبباً في تخلّي بعض

---

(١) المرجع السابق، ص٤٠٣-٤٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤٢٥-٤٣٨.

المسلمين عن العقلانية لصالح الحدس، وعن المعرفة النقدية لصالح الغيبيات، لهذا "كان التصوّف حركة ذات خير كثير، وأذى كبير في تاريخ الحضارة."[1]

ولعلّ رأس السلبيات التي رمي به التصوف، أنّه كان سبباً في "فقد المسلم اتصاله بالسياسة، والمجتمع، والجيش، والأخلاق، وغدا لذلك غير منتج، وغير مهتم بشؤون الأُمّة (وهي الأخوة العالمية في ظل القانون الأخلاقي)، بل انقلب إنساناً فردياً، وأنانياً في آخر المطاف، لا يعنيه سوى إنقاذ نفسه، والانغماس في جلال الوجود الإلهي الغامر، كما لم يعد يهتز لما في مجتمعه من بؤس وفقر ومرض وإذلال، ولا لنصيب الجنس البشري على امتداد التاريخ."[2]

- الفلسفة الإغريقية:[3]

غدت ترجمة النصوص العلمية للفلسفة الإغريقية حركة فاعلة نهاية القرن الثاني الهجري، بسبب ما تولّد عن تمثّل موادها في الثقافة الإسلامية بعد هضمها، وقد أسهم في انتشارها بين المسلمين، المسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام، وحرّكها الداخلون حديثاً في الإسلام بما أثاروه من تساؤلات، فضلاً عن تساؤلات من بقي على مسيحيته، واستعان في مجابهة دعاة المسلمين بما استله من الفلسفة الإغريقية من شُبَهٍ، فكان من ضرورات التبليغ والمرافعة عن الدين أن يتعلّم المسلمون ذلك الحجاج، ويكتشفوا ما يقوم عليه من فرضيات ومنطق، ومما أسهم في انتشار الفلسفة بين المسلمين، كذلك حرص المسلمين على طلب علوم الطب والطبيعة، فقد كانت هذه العلوم جزءاً من مباحث الفلسفة، ذلك أنّ الفلسفة كانت تمثّل "أم العلوم"، فكانت نصوص العلوم مندمجة ومتداخلة مع الفلسفة، ويندر أن تجدها مفصولة عن بعضها في مصنفاتهم، فكان من الصعب فكرياً الفصل بينها، مما سمح بانتشار هذا المسلك من المحاججة والبحث بين

---

(١) المرجع السابق، ص٤٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص٤٣٩-٤٥٠.

المسلمين، وبعد طول مزاولة ومدارسة واستفادة، أفضت أحياناً إلى البعد عن الجوهر، وظهرت مساعي نقد الفلسفة من رحم العودة إلى الجوهر المستمد من الوحي.

وبهذا كان الجوهر أصلاً في الإفادة الاستثمارية من الحجاج، المستفاد من الفلسفة الإغريقية، في التبليغ والتصحيح، كما كان الدافع الأساس لشيوع فلسفة نقدية، تتوخى العودة إلى الجوهر الباعث على الفحص والتمحيص، ثم الاستدراك والتصحيح.

- نظام الطبيعة:[1]

تنظر الرؤية الإسلامية إلى الطبيعة بأهمية بالغة، وتناولها القرآن الكريم بطرق مباشرة، وأخرى غير مباشرة، وحدّد ماهيتها بخمسة مبادئ: الدنيوية، والخلق، والنظام، والغائية، والتبعية. ومن مبدأ دنيوية الطبيعة تَحَقَّقَ قَلْبُ الـمُوَحِّد وعقلُه بأنّ الطبيعة ليست مقدّسة، ومن مبدأ خلق الطبيعة أيقن الموحّد المسلم بأنّها ليست خالقاً ولا مندمجة مع الخالق، فالله الخالق سبحانه خلقها من العدم بأمره، فلا خلط بين الخالق والمخلوق (الطبيعة). واستُشف من مبدأ أنَّ الطبيعة نظام، استبعاد الفوضى، بل هي عالم منظّم، فهي حدث يحدث نتيجة لسببه، وبدوره يكون حدوثه سبباً في حدوث غيره، فهي نظام كامل، لأنّ الأحداث جميعها تتبع القوانين نفسها، ولا يخرج شيء عنها.

والغائية هي الوجه الآخر لمبدأ النظام، ويقرر الإسلام أنّ الإنسان هو الغاية في ما تنتهي إليه سلسلة الطبيعة جميعاً، وهذا ما يفسّر اعتماده المتبادل مع البيئة ومع كلّ ما هو موجود في الطبيعة. والتبعية، كذلك لاحقة لكلّية الطبيعة، فالله لم يخلق العالم باطلاً، بل خلقه لغاية هي أن يحسن الإنسان عملاً، فتبعية الطبيعة للإنسان تعني أنّ الغاية التي حدّدها الله لكلّ شيء تؤدي في النهاية لخير الإنسان، وأنّ الإنسان يستطيع الإفادة من الطبيعة للوصول إلى السعادة... وتعني أيضاً أنّ

(١) المرجع السابق، ص٤٥١-٤٦٤.

الله جعل الطبيعة طيّعة، قادرة على تلقّي فعالية الإنسان السببية، والحفاظ على مسالكها السببية مفتوحة أمام ما يقرّره الإنسان مستقبلاً، وهذا ما يعبّر عنه القرآن بمفهوم: "التسخير".

وفي ضوء المبادئ المحددة لماهية الطبيعة، تعامل المسلمون معها، بقصد الإفادة من تسخيرها بأمر ربّها، مما جعل معرفة الطبيعة ممكنة وضرورية في الرؤية الإسلامية، وكان لتوجيهات التنزيل إلى النظر في الطبيعة دور مهم في إيجاد رغبة المسلمين في قراءة الطبيعة، مما كان سبباً في اكتشاف المسلمين للطريقة العلمية للطبيعة، كما استخرجوها من الوحي، ولتكون بهذا الطبيعة ميداناً للسعي الأخلاقي، وتحقيقا لهذا المسعى الأخلاقي أنتج المسلمون منجزات علمية كثيرة أفادت فيها من الخبرة المعرفية الإنسانية، فتنوعت ميادين المعرفة ذات الصلة بالطبيعة عند المسلمين، فكان منها مصنفات ومؤسسات الطب، والصحة العامة، والصيدلة، والكيمياء، والرياضيات، والفلك، والجغرافيا، وغير ذلك.

وتبيّن مما سبق ذكره أثر الجوهر على الاهتمامات العلمية، والمؤسسية ذات الصلة بالطبيعة، وأثر الجوهر في التعامل مع الطبيعة نفسها، فضلاً عن الإفادة منها للوصول إلى إسعاد الإنسان واستمتاعه بما فيها.

٢- تجليات الإسلام في مجال الإنتاج المتعلّق بالفعل المرتبط بالجوهر

يتجلى النظر الجديد للإسلام في الإنتاج المتعلّق بالفعل عبر التاريخ، وقد التزم الفاروقي في اختيار العيّنات الدالة على المراد بجملة من المبادئ؛ رأسها اقتراب المادة المختارة من الهدف، بحيث يمكن القول بأن المعلومات التاريخية تعد تمثيلاً لجوهر العقيدة الإسلامية، وأن المعلومات التاريخية في الفعل مزاولة وتجسيداً ترتبط بالتوحيد؛ جوهر الحضارة الإسلامية، وفي النهاية التركيز على بيان موقع الجوهر أساساً وعاملاً في تكييف التجليات موضوع البحث، فيكون الجوهر مبدأً كافيا لفهم التمثل والتجليات معا.[1]

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

ويظهر أثر التوحيد في السعي إلى تبليغ الإسلام، وقد خصص الفاروقي للمسألة فصلين (التاسع والعاشر)، خصّ الأول لبحث "نداء الإسلام"، وقصر الثاني على "الفتوحات وانتشار الإسلام".

أ- نداء الإسلام:[1]

كان مسعى تبليغ الإسلام بالإقناع شغل المسلمين الشاغل عبر العصور، ذلك أنّ نداء الإسلام يفرض التبليغ، ومن جوهر الخبرة الدينية اتّخذ الإسلام أعظم خطّة عرفها التاريخ لهداية البشر جميعا، وللسير بهم لبلوغ العدل والحق والسعادة والتُقى والجمال، والنداء المكلّف بتبليغه أمر من الله سبحانه، الذي جعل من الدعوة إليه أجلّ أعمال الإحسان، لأنّه ضروري للدين، قائم على الحرية، بدليل منطوق القرآن الكريم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقائم على العقلانية بدليل قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، وقائم على الشمولية، فلا يستثني أحداً من التوجّه إليه بهذا الخير العميم، حتى الملحدين واللادينيين، فضلاً عن الديانات الأخرى.

ولم تكن المبادئ المشار إليها كلاماً نظرياً صرفاً، بل وافقته خبرة المسلمين في التبليغ، فكانت مواقفُهم مشهودةً من الأديان السماوية؛ لأنّ الوحي اعترف بأنبيائهم، ومؤسساتهم، وكتبهم، وتعاليمهم، وأعلن أنّ إله الإسلام هو إله الديانات الأخرى، فلم يُمَارس عليهم إكراهٌ لتغيير دينهم، بل تُركوا يزاولون دينَهم ويتوارثونه عبر العصور. وذكر الفاروقي، للتدليل على رفض الإكراه وسيلة للانتقال إلى الإسلام بناء على جوهر الخبرة الدينية المنبلجة من الوحي، أنّ المستشرقين المرتبطين بالمؤسسات الاستدمارية (الاستعمارية) يقرون بهذه المعاني، فهذا توماس آرنولد Thomas Arnold -الذي كان موظفا في سلك

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧١-٢٩٢.

الخدمة المدنية بالهند أيام الاستعمار- قال: "ونحن لا نسمع أنّ شيئاً عن أيّة محاولة منظمة لإرغام السكان غير المسلمين على اعتناق الإسلام، ولا عن أي اضطهاد منظم يرمي إلى القضاء على الديانة المسيحية، ولو أراد الخلفاء اختيار أحد هذين الإجراءين لكان بوسعهم إزالة المسيحية بسهولة كما فعل فرديناند وإيزابيلا في إخراج الإسلام من إسبانيا أو كما فعل لويس الرابع عشر حين جعل البروتستانتية مجلبة للعقوبة،... لذا كان محض بقاء هذه الكنائس إلى يومنا هذا دليلاً على الموقف المتسامح من حكومات المسلمين تجاه تلك الكنائس."(١)

ب- الفتوحات وانتشار الإسلام:(٢)

مصطلح الفتوحات غني بالإيحاءات الإيجابية، منها أنّها أوّلاً انفتاح القلب والعقل على حقيقة الإسلام، كما يشير إلى تغيّر صِيَغ التاريخ الذي يسّر لرسالة الإسلام التغلّب على العقبات والوصول إلى قلوب الناس وعقولهم، والدليل من الوحي نفسه، قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (١) لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا (٢) وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا (٣)﴾ [الفتح: ١ - ٣]، ولم تنزل هذه الآيات وما تلاها بعد نصر عسكري بل بعد عقد صلح الحديبية مع أهل مكّة، وهو صلح حسبه كثير من الصحابة رضوان الله عليهم مذلة لهم وللرسول ﷺ وللإسلام، لكن الرسول وجده صُلْحاً مقبولاً؛ لأنّه معاهدة سلام، وكان السلام أعزّ مطلب إذا أُريد للناس أن يسكنوا ويستمعوا إلى نداء الله.(٣)

لذا نظر المسلمون إلى "الفتوحات" على أنّها فتح معنوي بالفعل، وإن شابتها أعمال عسكرية أو ترافقت معها، فإنّها لا تعدو أن تكون من الضرورات التي تتصل بالتاريخ؛ أي تحقق التبليغ في الواقع، لأنّ مغزى تلك الفتوحات كان يرتفع فوق تلك العمليات، والدنيا بكل ما فيها من سلطة ومباهج وثروات

(١) المرجع السابق، ص٢٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٢-٣٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٣ بتصرف.

لم تكن جزءاً من غاية الفتح على الإطلاق، من أجل ذلك كان المسلمون على استعداد للإبقاء على السلطة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية على سابق عهدها، ولم يكن يعنيهم سوى الوصول إلى قلب عدوّهم وعقله، وإقناعه بحقيقة الإسلام، لأنّه لم يكن لعروش الدنيا وعَرَضها المادي أي معنى في قلوبهم وعقولهم؛ لأنّ قلوبهم كانت متحققة بالرؤية الإسلامية المتحرّكة بمحبّة الله وتنفيذ إرادته السامية.

وجاءت الغزوات، ثم الفتوحات تترى وفق خطّة منهجية دلّت عليها الخبرة الدينية المنقولة عن النبي ﷺ وصحابته الكرام، انتهت بأن "أرسلت أربع وسبعون قبيلة وفودها إلى النبي الكريم تؤكّد له إيمانها وطاعتها، وبذلك دخلت الجزيرة العربية بأسرها في الإسلام، وتوحّدت تحت رعاية الدولة الإسلامية، ونهضت، لتحمل بركات الإيمان والسلام إلى عالم مضطرب خارج حدود الجزيرة العربية."[1]

٣- تجليات النظر الجديد أو المتجدد للإسلام في مجال التعبير

خصص الفاروقي لتجليات النظر الجديد أو المتجدد في مجال التعبير جملة من الفصول استهلها بفنون القول، ثم فنون الخط، وأردفها بفنون الزخرفة، ثم ختمها بفنون المكان وفنون الصوت، وكلّها تجليات تعبيرية للجوهر.

أ- فنون القول (الأدب):[2]

ورد الوحي الخاتم بما يناسب الوسط الذي نزل فيه، فكان الوحي الجديد مؤطَّراً بلسان القوم، وهم قد بلغوا فيه الظهور المشهود، فكانوا أصحاب أذواق أدبية رفيعة، تمخّضت لغتهم عن طاقة تعبيرية كبيرة، فأوجدت مفردات تناسب كلّ مفهوم؛ إذ كانت معرفتهم باللغة العربية سليقة وملكة، جعلتهم من المتأنّقين

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧٩ -٥٠٥.

في التعبير نثراً وشعراً، حتى صار تعريف البلاغة عندهم: "مطابقة المقام لمقتضى الحال"؛ أي كما يدركه الوعي، فأتيح للأديب أن يختار من بين إمكانات غير محدودة الكلمات المناسبة للأفكار المناسبة، وقد أبدع العرب الشعر العربي، وهو شكل من الإبداع يمثّل الدرجة القصوى من امتلاك ناصية الفنون الأدبية، خوّلت لهم القدرات الإبداعية، امتلاك حاسة نقدية رفيعة في اللغة العربية وآدابها.

وتحدّاهم القرآن الكريم بإعجازه الباهر، في جنس ما برعوا فيه، وتحدّاهم بأن يأتوا بما يشبه أي جزء من جماله الأدبي. ولتميّزهم بالقدرات الأدبية الرفيعة مع العجز على ردّ التحدي، أمكن للقرآن أن تكون له تلك القوّة الهائلة، المذهلة، المثيرة، المحرّكة، فكانت هذه القوّة سبباً قوياً في اعتراف العرب بمصدره الإلهي، وكانت نبوة محمد ﷺ حالة فريدة في كونها تقوم على أمر أدبي، لا على شيء ملموس، وعلّقت صدقها وصحة دعواها وإثبات مصدرها الإلهي، بخيط الجمال الأدبي، فكانت أبرز ميزاتها، أنّها رسالة لا نظير لها على الإطلاق، وبذلك صدّق جمهور المخاطبين المؤهّل بأعلى مستوى ممكن من الوعي الأدبي الرفيع.

وهكذا كان القرآن الكريم بما حواه، وبشهادة الذين نزل بين ظهرانيهم، أرقى نص أدبي على الإطلاق، تجلت في رفعة شكله ومحتواه، وبلغ المنتهى برفعة أثره. ومكمنُ أثرِه الرفيع أصالتُه المتأتية من رفعة الشكل والمحتوى اللذين حددا الأسلوب والاتجاه، فكانا سبباً فيه وجوهره الثقافي. وفي ضوء الكمال المشار يفهم أثر القرآن الكريم على فنون الأدب واللغة نفسها في واقع الناس، فبفضل القرآن الكريم بقيت اللغة العربية ندية حيّة، لم ينلها خلال أربعة عشر قرناً ما يشين أو يغيّر، ومن الطبيعي أن يكون لنص هذا شأنه أثره على الثقافة وآداب المسلمين جميعاً، بل كان له أثره الذي لا ينكر على آداب المسيحيين واليهود، ووصل أثره لغات المسلمين غير العرب، فأَغنى الثروةَ اللغوية لتلك اللغات. وكان من النتائج المباشرة لهذا التأثير ظهور أجناس أدبية من نحو "الخُطبة"، و"الرسالة"، و"المقامة"، و"القصة"، و"القصيدة"، و"المقالة"، إلخ. فكان الأثر واضحاً منذ البواكير الأولى لتاريخ المسلمين وما زال إلى اليوم.

ب- الفنون البصرية والصوتية والمكانية:

وتشمل الفنون البصرية الخط والزخرفة؛[1] فمن التأثير العظيم للقرآن الكريم أن جعل من الخط أهم شكل فنّي في الحضارة الإسلامية، يُرى أثره في كلّ مكان، وفي كلّ فترات التاريخ الإسلامي، وفي كل فروع الإنتاج الجمالي والإعلامي، بل وفي كلّ القطع الفنية التي تخطر على البال. فبفضل ارتباط الخط بالجوهر، ولأجل صيانة نص الوحي من الضياع نشأت الكتابة؛ أي الخط، ثم تطوّر الخط وهُذّب رسمه لأجل تحقيق المقصد نفسه، ومع توسّع متطلبات التبليغ ازداد الخط تطوّراً، فأصبحت فنون الخط أكثر انتشاراً، وأكبر أثراً واستحساناً، وأشدّها احتراماً عند المسلمين.

أما في فنون الزخرفة الإسلامية،[2] فقد ارتبطت الزخرفة الإسلامية بمقاصد الجوهر وعبّرت عنه، فكانت من أهم وسائل التذكير بالتوحيد، وأداة للمساهمة في التعريف بالشعائر الدينية ومؤسساتها، مما يؤكّد أنّ الزخرفة ليست عملاً فنياً جمالياً فحسب، وليست الزخرفة محض نتيجة لمؤثرات اجتماعية أو اقتصادية أو جغرافية أو عرقية، بل هي نتيجة "تحفيز كامن، هو سبب وجود مجموع الثقافة والحضارة عند الشعوب الإسلامية، ألا وهو رسالة التوحيد التي جعلت من كلّ ذلك ضرورةً وأمراً محتوماً."[3]

- فنون الصوت:[4]

يقصد بفنون الصوت في هذا السياق جميع تشكيلات الأنغام والإيقاعات الناشئة في الثقافة الإسلامية، وبهذا الصدد يتحفّظ الفاروقي من استعمال مصطلح "الموسيقى" لما فيه من إثارة أمور ترتبط به يصعب تفاديها، واستعمل بدلاً منه

---

(١) المرجع السابق، ص٥٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص٥٣٧-٥٧١.

(٣) المرجع السابق، ص٥٧١.

(٤) المرجع السابق، ص٦١٣.

مصطلح هندسة الصوت. وقد أثّر الجوهر في شكلين من الفنون الصوتية، "شكل اجتماعي، يجعل المؤدين والسامعين ينظرون إلى الفن الصوتي، ويستعملونه بطرق إسلامية فريدة. والثاني، بطريقة نظرية، تضع قوالب للأمثلة الفعلية من فن الصوت كما تؤديها الشعوب الإسلامية وتستمتع بها،"(١) فمن أبرز أمثلة الأول ترتيل القرآن الكريم، وأهم ما يمثّل الثاني تدوين القواعد التي تضبط فن الصوت.

وكان رفض الفصل بين الديني والدنيوي وفق الرؤية الإسلامية حاضراً في مجال فنون الصوت، فلم يقتصر التوحيد على استعمال الأجناس الدينية من فنون الصوت، بل إنّ التوحيد يحرّك ذهن المسلم ويدفعه للمشاركة في أشكال أخرى من فن الصوت. وكان من أثر الجوهر أن وُلِد الترتيل، والمدائح، والارتجال بالصوت، والآلات، والأغاني بمواضيع جادة، وصوتيات الترفيه (الشكل المرفق)، لهذا لم تكن الفنون الصوتية في الثقافة الإسلامية محض تجميع لأساليب صوتية، بل هي تجليات لعلاقات متكاملة مع الدين الإسلامي والتوحيد والقرآن وتلاوته.(٢)

- **فنون المكان:**(٣)

وتشمل في الحضارة الإسلامية، أربعة أقسام مهمّة في الإبداع الفنّي: الأولى وحدات الحجم؛ أي الأنصاب القائمة بذاتها أو شبه المتّصلة، من دون فراغ مكاني داخلي، والثانية العمارة، أو المشيّدات ذات الفراغ المكاني الداخلي، والثالثة هندسة المناظر الطبيعية (مما يتعلّق بالبستنة والمياه)، الرابع تصميم المدينة والريف. وفنون المكان كغيرها من الفنون في الحضارة الإسلامية، تكشف عن كونها محكومة بالرؤية الإسلامية القائمة في جوهرها على التوحيد، وأُنجزت وشُيّدت بتحفيز من الحضارة الإسلامية، وهي كغيرها من الفنون تعبيرات متنوّعة

(١) المرجع السابق، ص٦١٣-٦١٤.

(٢) المرجع السابق، ص٦٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص٥٧٣-٦٠٩.

عن الإسلام وأساسه الفكري، لهذا كانت فنون المكان محاولات أخرى، لتكوين محيط يتطابق مع المبدأ الفكري الإسلامي جمالياً، كما يتطابق مع المستوى السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي.

خاتمة:

تبيّن مما عرضناه أنّ الأستاذ الفاروقي شخصية فكرية متميّزة متعددة المواهب والمشارب، استرعى اهتمامه تخلّف الأمة، المتأتي بحسب رأيه من طريقة دراسة الإسلام، التي شابها كثير من الذهول عن الجوهر المؤسس للحضارة، فلا طريقة المستشرقين موضوعية، ولا طريقة المسلمين التي ابتعدت عن الجوهر نافعة، كما هاله غربة التنظير، فغيّبت الرؤية الإسلامية، بعد هيمنة التفسير الغربي، وأهملت الوحدة العضوية بين الثقافة والحضارة والإسلام عند دراسة الإسلام، كأنّ الإسلام لا علاقة له بصناعة التاريخ، ولا بالمعرفة الإنسانية والاجتماعية، مما أوجب الدعوة إلى أساس جديد للنظر في الإسلام. وقد صنّف الفاروقي في هذه الميادين في وقت مبكر (١٩٧٣)، ثم خصص لها مصنفاً مفرداً، وفصلاً كاملاً من كتاب ضخم.

وتلخصت مسوّغات تجديد النظر في بعث الرؤية الإسلامية من جديد، ودفع الإرباك المقصود في مصادر المعرفة، والتأكيد على أنّ الوحي مصدر الرؤية الكونية، ليخلص منها إلى أن التوحيد هو جوهر الإسلام الذي نطقت به مصادره، وهو هويّة الحضارة الإسلامية، والرابط بين جميع المكوّنات والعناصر، ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً، نسميه حضارة، له قدرة فائقة على استيعاب ما جاد به العقل البشري.

ولهذا الجوهر أبعاد فكرية ظاهرة، أهمها منح المسلم رؤية تفسّر العالم، رؤية تقوم على ثلاثة مبادئ هي: الثنائية، والإدراكية، والغائية، وبهذا تعترف للإنسان بالقدرة وتؤكّد على أنّ الطبيعة مطواعة له، كما تركّز الرؤية على تقديم

الحضارة مسيرة مستمرة. ويوجب التوحيد؛ وهو جوهر الحضارة الإسلامية، التوقّف عند البعدين المنهجي والمحتوى، يحدد الأول أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة، ويحدد الثاني المبادئ الأولى نفسها.

يقوم الجانب المنهجي على ثلاثة أسس هي: الوحدة، والعقلانية، والتسامح، أما المحتوى، فأكّد فيه أنّ التوحيد أوّل مبدأ في الفلسفة الماوراء طبيعية، كما يتجلى من الأبعاد العملية أنّ التوحيد أوّل مبدأ في فلسفة الأخلاق وعلم القيم، ومنبع إنشاء الحضارة، وتصحيح مساراتها، وتعمير الأرض، تأكيداً على أنّ سعي الإنسان مظهر لأخلاقيته، وأوّل مبدأ في وحدة الأمّة.

وللتوحيد تجليات في الإنتاج المتعلّق بالفكر، فكان منها العلوم المنهجية (علوم الشريعة)، وعلم الكلام، والتصوف، والفلسفة الإغريقية، ونظام الطبيعة، فضلاً عن تجلياته في مجال الإنتاج المتعلّق بالفعل، والتعبير المرتبط بالجوهر، وتجلّى في الفعل مجسّداً في جهود التبليغ المعبّر عنها في مصنفاته بالدعوة والفتوحات، كما تجلى في فنون الأدب، والفنون البصرية والصوتية والمكانية، وقد كانت تلك الفنون تعبيرات متنوّعة عن الإسلام وأساسه الفكري، لهذا كانت الفنون المشار إليها محاولات أخرى، لتكوين محيط يتطابق مع الجوهر المؤسس، كتطابقه مع المستوى السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي.

ونوصي أخيراً بتقويم إجمالي لجهود الفاروقي في موضوع البحث يتضمن الإضافة الرئيسية المهمة، والنقد الذي يمكن أن يوجه لجهوده في الموضوع، والتوظيف الممكن لنتائج هذا البحث في الميادين العلمية والعملية، والأسئلة والمسائل التي يثيرها البحث في الموضوع، وهي تحتاج إلى بحوث ودراسات أخرى.

الفصل الرابع

التوحيد رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي

الحاج دواق[1]

مقدمة:

تكرست مظاهر حضور الهيمنة الغربية في الواقع العربي الإسلامي، بأشكال مركبة، ومتتالية التأثير والفاعلية، بدأت عند استيلاء الغرب على الأرض، وانتهت بالرغبة في امتلاك العقول وأسر النفوس، ودفعها للحركة وفق نمط الغرب في الفهم وأسلوبه في السلوك والتصرف، حتى أضحى راغباً في التمكن منه بإطلاق، وجعله تابعاً باستمرار. وقاد ذلك إلى حال من المديونية الحضارية والتبعية الفكرية، بل والإدراكية كما نعتها عبد الوهاب المسيري.[2] فامتد بمرجعيته ومنظوماته المؤطرة للحياة ككل، في مضمارات المعرفة والمنهج، والتربية والتعليم، والاقتصاد والسياسة. فشرع في منح معرفة متوافقة مع نظرياته وتحليلاته، ويُخَرِّج إطارات[3] فكرية متوافقة مع منظوره للعالم والتاريخ والحياة، بل ولله سبحانه. فتراكم التأثير وتعقّد، بالغاً ببعض أبناء الأمة إلى التنكر لتراثهم

---

(١) دكتوراه في الفلسفة من جامعة قسنطينة/ الجزائر، مدرس علم الكلام الإسلامي وفلسفته، في قسم الفلسفة في جامعة باتنة/ الجزائر. البريد الإلكتروني: elhadj_1971@yahoo.fr.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. **الثقافة والمنهج**، حوارات: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٦٨.

(٣) مصطلح إطارات أو أطر جمع إطار، وهي ترجمة للكلمة الفرنسية cadre، وتعني الطاقم؛ أي الفرد أو مجموعة الأفراد المسؤولين، أو المؤهلين للقيام بعمل معين، وتستخدم أحياناً معربة بلفظ كادر وجمعها كوادر، مثال "الإطارات الطبية" أو "الكوادر الطبية."

والدعوة إلى القطيعة المنهجية المطلقة معه، وفي أخف الأحوال القطع النسبي مع جلّ ميادينه وقطاعاته المعرفية، والانكباب على دراسة معارف الغرب بوصفها الحق والمطلق، والمتصفة بالموضوعية والعلمية والدقة.

نظر الإنسان العربي المسلم بهذه المرجعية إلى ذاته وإلى الآخر، فتكونت تفسيرات جديدة وغير مألوفة، لكنها تابعة، غير متوافقة مع واقع الأمة، ولا مع طموح أسلاف رجالاتها، الذين أسسوا لوعيها ومفهومها الخاص؛ أعني المؤسسين الأوائل للرؤية والتجربة المنسجمة مع المنظور المركب، المستمد من الإسلام بوصفه مرجعية مركزية. وأخذ الإنسان العربي المسلم فلسفته ونظمه التنظيرية والتدبيرية، وشرع يسلك على منوالها في تناول مشكلات مجتمعه وزمانه، ظناً منه أنه بذلك سيحقق المدنية التي حققها الغرب، ويختصر قرون التاريخ، ليتمكن من مماهات الغرب، والتشبه بطرائقه في نسج الحياة وترتيب تفاصيلها، بعد أن انتظمت كلياتها رؤيوياً تحت تأثير الفلسفات المختلفة، المألوفة والمعتادة، بل والغريبة أيضاً، بدءاً من عقلانيات القرن السادس عشر، مروراً بتجريبية الحِسِّيين، فمثالية المثاليين، إلى مادية القرن التاسع عشر، وتم التراوح بين الليبرالية مدارسها كافة بكل تناقضاتها، إلى الماركسية من صورها البدائية إلى أشكالها الثورية الأكثر تطرفاً وانعتاقاً من القيم جميعاً، إلى مدارس الوجوديين وتقليعات ما بعد الحداثة.

وكانت الضريبة من ذلك كله انفصال المسلم عن ماضي أُمَّته بتنويعاته، والاتصال بحاضر الغرب بغرابته؛ بعيداً عن التناول الاستيعابي المتأسس على طموح التجاوز والتخطي. وانتهى الحال إلى نوع من الفكر؛ قائم على التناقضات في النظر والممارسة، حتى إنّ الواحد من مثقفي مجتمعات المسلمين يكون غزالياً في السلوك والممارسة الشعائرية، متحلِّياً بموجبات القيم الفردية والتزاماتها، وداروينياً في العلم والمختبرات، مؤمناً بالعلم وبتخريجاته المادية

والمعلمنة، كما حلل بمعنى قريب المفكر التوحيدي الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد.[1]

أورث ذلك كلُّه وضعاً مفارقاتياً في جوانب الحياة ونظمها المؤطرة، ما دعا إلى جدوى إيجاد الفكر الموحد الشامل المنسجم مع نفسه ونواظمه المركزية وحتى الفرعية، والـمُطَّلع على ما عند الآخر من معرفة وفلسفة من غير ارتهان ولا تبعية، ونعني بذلك إيجاد مقدرة نوعية على الفهم والممارسة، ومستقلة حضارياً، تنبع من المرجعية الخاصة، بمقولاتها العقائدية والنظمية، وتنفتح على التجربة الإنسانية في وعي واقتدار، وهذا يمنح العقل المسلم الدراية والدربة، وقابلية الولوج إلى عالم اليوم في جوانبه ونطاقاته كافة، من غير عجز مُخلٍّ، ولا اقتدار مهلك.

إن هذه القدرة النوعية المنشودة ليست -في ظني- بديلاً عن المشروع المعرفي التوحيدي، بمدارسه المختلفة، خاصة مدرسة التكامل المعرفي، وإسلامية المعرفة والخط الحضاري، واجتهادات الفكر الإسلامي المعاصر بمدارسه وأطيافه كافة، لا سيما المتنورة منها والمدركة للمهمة الوجودية والحضارية للدين، والمنخرطة في مناجزات مركبة للآخر وممارساته، ومواجهة له حضارياً في سياق إثبات جدوى الثقافة الخاصة، وأهمية منابعها، ونجاعة تجربتها التاريخية.

ومن أهم تلك المشاريع ما بناه الراحل المفكر التوحيدي الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، الذي قدم نموذجاً لهذا البديل المنشود المتحقق بالأوصاف المنهجية والمعرفية السابقة، التي بمقدورها أن تؤسس لمشروع رؤية فكرية شاملة ومحيطة. لقد تمكن الفاروقي من ذلك بحيازته لأدوات النظر والاجتهاد، وأساليب الفهم والتحليل والتفسير، التي حازها من اطّلاعه الواسع والعريض

---

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٠٢.

على الثقافات العالمية المعهودة، وباقتحامه لميادين التناجز الفكري والعقائدي، بإظهار رغبتها في تحقيق أسبقيتها وحضورها المتمكن في تأطير الحياة وقيادتها وفق أسسها القيمية، وأقصد بذلك اطّلاعه على الديانات الرئيسة الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، من جهة، والثقافات الروحية للشرق الأقصى، من هندوسية، وبوذية، وبراهمانية، من جهة ثانية. فضلاً عن اطّلاعه المتمعن على الفلسفات الغربية وتضلعه فيها، بل وتبنِّيه لبعضها، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الظاهراتية التي أقام بناءها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، وطبّقها الفاروقي بصورة مطَّورة؛ توافقاً مع مبادئ التوحيدية وأهدافها. وقرأ الفاروقي الماركسية وأدبياتها، وتضلع في الرأسمالية بمذاهبها، وقد ساعده على ذلك اندماجُه في المجتمع العلمي والأكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكية، ومشاركاته الدائمة في الندوات العلمية في أمريكا، وأوروبا، والهند، وبلاد المسلمين. وتولّد لدى الفاروقي من التجارب السابقة كلها، زخم من التراث الفكري، والنظريات المتنوعة في الميتافزيقا، والفلسفة، والجماليات والأخلاق، والعلوم الاجتماعية ومناهجها، ونظريات في السياسة، والتربية والإصلاح، والعمل الثقافي المركب.

وعماد ما يعرضه الفاروقي بصورة عامة هو الدين، بوصفه تجربة وجودية عامة، قبال العلمانية وفصاميتها من حيث الرؤية والمنهج. والإسلام عنده زبدة الديانات وخلاصتها التاريخية، والتوحيد لبّ الإسلام وقلبه، وأساسه وسقفه، وإطاره ونسقه، بوصفه جوهراً للحقيقة الدينية، ومقيماً للسياقات الثقافية، والتاريخية المختلفة، ومبرزاً لمظاهر كثيرة ومتشعبة، في صلتها مع المضمون الرؤيوي والفكري التصوري من جهة، وتجليات تحملها صفحة الحضارة التي تحتضن عمق المعرفة التوحيدية، وخصائصها التي تتمظهر في نطاق الممارسات الثقافية ومجالاتها، من معرفة، وفن، وشعائر، وانتظامات مؤطرة للحياة، وموجهة لها وحافظة.

وهنا نبلغ بالتحليل مرحلة الأشكلة، فنورد على الموضوع ما يأتي:

- كيف يمكن للفكر الإنساني أن يرجع القهقرى، ويستعيد الصلة بالدين بعد ما فصل منه، إثر تجربته الفاشلة في تأطير الحياة وشؤونها إبان القرون الأوروبية الوسطى؟
- كيف يمكن الوثوق في الأديان بعد النجاحات الباهرة التي حققها العلم وبَلَغَتْها الفلسفة، في إجابة البشر عن مشكلاتهم، وتفوقت في حل كثير من الأزمات النظرية والعملية؟
- أليس الدين ممارسة وجدانية تخص تجاوب النفس مع العالم في النطاق المعنوي والأخلاقي، ولا مدخلية له في النظم العامة والمؤسسات المسيّرة للمجتمع؟
- العلم واحد والأديان كثيرة، أليس الموقف واضحاً في تبني الأول إطاراً للفهم وتعقل العالَم بمكوناته، وتخطي الثانية لما تجلبه على الوعي والتجربة معاً من سجالات وصراعات لا تنتهي ولا تكفُّ؟
- ولماذا التوحيد من عقائد الإسلام؟ ألم يجر على تاريخ الأمة اختلافات متضادة، بل ومواجهات دموية، كما وقع بين الخوارج والشيعة، والمعتزلة والأشاعرة؟ ألا يمكننا الزعم أن ما فشل مرة يمكنه أن يخفق كل مرة؟
- لكن قبال ذلك كله؛ ألم يستطع الفكر الإسلامي أن يحقق نوعاً من التوازن في مواجهة الغزوة الثقافية التي داهمت أركان الوجود الإسلامي بعناصره وأطيافه الإثنية كافة؟ ويمنح البديل بوصفه إرهاصَ مشروعٍ نظري ممكن التحقُّق والوقوع، إنْ توفرت له الشروط الاجتماعية والمؤسساتية الكافية؟
- أليس الدين هو الأكفأ في عالم الحداثة المظلم البهيم، في أن يجيب البشرية عن تساؤلاتها الجذرية التي عجز العلم عن توفيرها، والفلسفة العدمية عن إيجادها؟

- ألم تفشل أغلب الأديان في مواجهة الحداثة ومراحلها وتأثيراتها، في حين لا يزال الإسلام، وقيمه قادرة على فعل ما عجزت عنه الأديان الأخرى، فحافظ على العقائد الأساسية الموروثة وفاعليتها في الحياة بمستوياتها كافة: من الفردية النائية، إلى الاجتماعية المتواشجة؟

أولاً: مفهوم التوحيد؛ من التوظيف السِّجالي إلى الدلالة الإبستمولوجية

يقضي العمل العلمي؛ البحث عن التأسيس؛ أي إيجاد المقومات النظرية والمنهجية، والأفق المعرفي، الذي على ضوئه يتم طرْقُ الموضوعات وبناء منهاجها، وتفسير الوقائع والظواهر بوساطتها، بعيداً عن الطابع السجالي السلبي الذي يقف على أرض عقدية مغلقة، ومشدودة إلى تقريرات مذهبية سابقة وغير واعية، وليتها كانت منتبهة مولّدة للمعنى بشكل عميق ومتين، كما كان عليه الوضع أيام المعتزلة ومدارس المسلمين الأولى. لكن للأسف استحال الوضع تاريخياً إلى نوع من المجترات السكولائية (العلمانية) والمقولات المحفوظة، والأرجوزات المنظومة، على أهميتها، لذا نحتاج إلى استعادة الممارسة المعرفية المتينة والمؤسسة، واللجوء إلى بناءات منهجية ندفع ضريبتها من جهدنا الفكري. وبذلك نجدنا في حاجة إلى الشروع في تكوين نظريات، وتفسيرات، وتحليلات مستندة إلى قيمنا، مع مراعاة تحقيق الكفاءة التفسيرية، وحل المشكلات النظرية والعملية العالقة، ونَضْح المنظومات القيمية التي تحويها مدوناتنا الفكرية في وجه الحداثة البئيس، لنتمكن في الأخير من استئناف دورة حضارية وإنجازية جديدة أو متجددة، ولم لا نعمد إلى استئناف الحداثة ضمن أفق، وإطار تاريخي، ورؤيوي آخر؟!

هذا ما فعله الفاروقي لما انتبه إلى وجدان الدين ولبّه، والأساس الباني لتصوراته ومواقفه وتشريعاته وتسديداته وضوابطه كافة، أقصد رأساً التوحيد، لا الوحي؛ لأن الوحي رغم تفصيلاته، تمحور حول ناظم معرفي وقيمة نظرية جوهرية؛ وهي في جميع الديانات التوحيد، وإن اختلفت التخريجات، لكن

الإسلام بكتابه ومنهجيته المعرفية، استعاد واستوعب وتجاوز: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

إن مفهوم السِّجالية كما هو ماثل في العنوان يعني أسلوب المتكلمين القدامى وغيرهم، عندما تعرضوا للمسألة من الزاوية العقدية؛ إنتاجاً للمعارف التوحيدية من مصادرها، وإعلاناً لها أمام الذات تعليمياً، أو دفاعاً وصدّاً لشبهات الآخر المخالف سجالاً ومناظرة، لذا كان التوحيد عندهم أو العلم الذي عُنِيَ به، هو "... علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها، واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الآخر بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين."[(١)]

ونلاحظ في النص تلخيصاً مضغوطاً لوظيفة علم الكلام وماهيته، بوصفه معبّراً عن حركة المعارف التوحيدية، وما ينبثق عنها من حقائق اعتقادية مكملة، كالنبوة والمعاد، والإمامة عند بعضهم، إزاء البناء العقدي الخاص، من حيث عرض الكُلِّيات المسَلَّم بها وتفصيلها وتفسيرها، ومن جهة أخرى الصَّد في وجه عقائد الآخرين، وبيان بطلانها وزيفها.

إذن نجدنا أمام حركات ثلاث في وظيفة هذا العلم: الأولى تتمثل في إنتاج المعرفة التوحيدية، والثانية الإقناع بها، والثالثة الدفع عنها، ورد إلقاءات المخالفين وإلزامهم بتناقضات ما يحملون من عقائد، وفي الخلاصة نحن أمام أسلوبين؛ أحدهما إيجابي بنائي: يولِّد ويبرهن ويستدل، والآخر سلبي هدمي: يرُدُّ ويُبطِل.

---

(١) التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٩.

ولكن ما غلب على ممارسة متكلمينا في جميع المدارس؛ الوظيفتان الإقناعية والدفاعية، وتمّ العدول عن الوظيفة الإنتاجية التأسيسية للمعارف المستمدة من الوحي بتجلياته التشريعية والتكوينية كافة، ما أعجز الوعي التوحيدي عن الانقذاف في عالم المناجزة العلمية، وتكملة الخط السياسي للأمة برافد عميق ينتج الإيديولوجيا والرؤية؛ لذا لا نجد تعمقاً في المعارف التوحيدية تلقاء العالَم وما يخصه من شؤون، إلا ما حاولته المعتزلة في مبحث العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما له صلة بظروف الناس وشؤونهم. وهي من المشكلات الجزئية المتصلة بفروع المسائل العقدية، والنظر فيها من الجزء التابع لكلي يحتويه، وهو ما سبب ضمورها وقلة العناية بها.

وهذا ما أدخل المباحث التوحيدية في دوامة المقررات العقدية لكل مذهب على حدة، دون أن يخدم الخط العام للرؤية التوحيدية في قضاياها، ومسائلها، وإجاباتها العامة، التي تفيد كل إلهي بغض النظر عن انتمائه ومدرسته. "ومن هنا، فإذا أريد لعلم الكلام الجديد (أو المتجدد) أن يتجاوز عقبة الإسقاطات والتطويع التي ابتليت بها المذاهب والمدارس الكلامية، عليه أن يجري تعديلاً أساسياً على التوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقق."(1)

لقد تجاوز الفاروقي وغيره من الفلاسفة التوحيديين، المعنى المتوارث عن المتكلمين، وبحثوا عن الوجه الحضاري للرؤية التوحيدية، وكيف يحضر التوحيد بوصفه قيمة في الوجود، والمعرفة، والقيم، وتفاصيل كل موضوع بتفاريع نظرية ومفاهيمية مهمة، جعلته يشكل في الأخير فلسفة مستقلة، نظرت بالتوحيد إلى كل العالم؛ أي تكوين رؤية وجودية توحيدية، كما أحبذ نعتها غالباً.(2)

---

(1) حيدر، حب الله. **العقلانية الإسلامية والكلام الجديد**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008م، ص18.

(2) دواق، الحاج. **الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الإبستمولوجي للتكامل المعرفي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، تحرير: رائد جميل =

فالتوحيد بالمعنى الجديد "هو ذلك المبدأ الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويتها، ويربط جميع مكوناتها معاً، ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نسميه حضارة. وفي ربط العناصر المتفرقة معاً، يقوم جوهر الحضارة -وهو التوحيد في هذه الحال- بطبع تلك العناصر بطابعه الخاص، ثم يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعمها. ولا يقوم الجوهر ضرورة بتغيير تلك العناصر، بل يحولها ليصنع منها حضارة ويعطيها صفاتها الجديدة التي تكون تلك الحضارة."[1]

ليست الحضارة كياناً تاريخياً معطى، بل هي إنجاز مستمر تتعاضد عناصر متعددة في بنائه، تبدأ من الأطر البشرية، وتنتهي إلى المكونات الطبيعية، وتصل إلى المعطيات الثقافية، من جهة ما هي مادة الوصل والربط. وتتباين الحضارات لما تستقيه من مضامين ومحتويات من مرجعيتها الأصلية، وكيف يتدخل ذلك في صبغ الوجه العام لها بنمط متفرد، متميز عن الحضارات الأخرى، ومميز للحضارة الأم، وتلك هي المقومات والخصائص، التي تجعل الإجابات المقدمة لأبنائها، وترتيبها، وطريقة عرضها والاستدلال عليها، هويةً متشاكلة بتمازج يظهر وحدة في تنوع، وتنوعاً في وحدة.

أما الوحدة فللروح والمعنى الواحد الذي يسري من أصغر أجزائها إلى أكبرها، فالأساس العقدي نظرة إلى الموضوعات الجذرية لكل عقيدة (الله - الكون - الإنسان - والحياة - والتاريخ)؛ نظرة تحضر في المعرفة من زاوية اعتماد الوحي مصدراً للمعرفة، وتعضده أدوات أخرى من غير تنابذ ولا أفضلية؛ كالعقل، والحس، والوجدان، والتجربة، والموروث العرفي، أو المنقول التراثي، وتتقدم إحدى المصادر على الأخرى تبعاً للحاجة المعرفية. وقد "... يختلف

= عكاشة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص١٥٥.

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣١.

مدى التحول بين ضئيل وجذري، اعتماداً على مدى علاقة الجوهر بالعناصر المختلفة ووظائفها. وقد برزت هذه العلاقة في أذهان المسلمين الذين كانوا يتابعون ظواهر الحضارة... وقد عدوا التوحيد أهم المبادئ الأساس التي تضم أو تحكم جميع المبادئ الأخرى؛ كما وجدوا فيه المنبع الرئيس والمصدر البدئي الذي يحكم جميع الظواهر في الحضارة الإسلامية."(1)

ويحضر المعنى التوحيدي في بعض المعارف المتبناة المعلنة، كما هو الشأن بالنسبة لعلم التوحيد ومباحثه ومسائله، ويكمن في الدراسات العلمية الطبيعية، ويضمر في المظاهر العمرانية وتخطيط المدن وبنائها، وفي الأخير كل ذلك يعلن المعنى نفسه، بيد أنه بنسب تتفاوت بحسب قرب المعلومة والمعطى من جذع الشجرة، أو ظلها الوارف الممتد. "فكل هذا إذا ما ذاب في كياننا وانسكب في لاشعورنا، تجلّى في عقلنا في صورة أفكار عملية، ثم تحول إلى صيغ فنية، إلى تنوع في الأزياء وفي الصناعة. أو سَما صُعُداً لدى الموسيقار فألهمه فنّاً من الموسيقى الآسرة، أو لدى الرسام فمنحه صوراً رائعة، أو لدى الشاعر فأوحى إليه نفحة صوفية. وهذا كلُّه لبُّ الثقافة ودَمُها وروحُها."(2)

فالتوحيد إذن؛ إعلانٌ ميّزَ منظور متبنِّيه إلى العالَم، ودفعَه ليقيم وعيه إزاءه على عمليات مركبة، تبدأ سلبية وتنتهي إيجابية، وتعود سلبية، ثم تصير إيجابية، في مسيرة وجدلية وجدانية وفكرية وسلوكية لا تنتهي، بوصف ما يتضمنه المعنى التوحيدي من سلب مستمر وإيجاب دائم، وهذا من معانيه الملازمة عند الفاروقي. بيد أنَّ شيوع المعنى السلبي في عصور التراجع الحضاري أورث المسلمين حالة من العدائية للمختلِف والمباين، وجعله ينغلق على ذاته الفكرية، فحُرِم من عمليات الإنضاج الثقافي المركبة، التي هي من مهام التوحيد كما

---

(1) المرجع السابق، ص131.

(2) ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط4، 1984م، ص57.

سنرى. لذا، وجب استدعاء المعنى ذي الشعب في تصوّر التوحيد وتصويره. "التوحيد هو الشهادة عن إيمان بأن لا إله إلا الله. هذه الشهادة السلبية في مظهرها، والمختصرة اختصاراً لا اختصار بعده، تحمل أسمى المعاني وأجلّها، فإذا أمكن التعبير عن حضارة برمتها بكلمة واحدة، إن أمكن صبّ كل الثراء والتنوع والتاريخ في أبلغ الكلام -وهو أقصره طولا وأكثره دلالة- كان هذا في لا إله إلا الله عنواناً للتوحيد، ومن ثمّ للحضارة الإسلامية، "[1] ولكل مظاهرها الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وقبلها المعرفية والمنهجية، فهي تتصف بالدلالة السلبية من ناحية إلحاحها المستمر على التجاوز لكل موقف معطى، ولكل رأي منصب على أنه الصحيح، فهو قد يكون كذلك لكن إلى حين، وحين قصير، فتتحول العملية الحضارية بذلك إلى وضع مركب من التوالد المستمر للهيئات والرؤى والمشاريع، قبال ما أورث، وتلقاء الطموح الذي تسعى إليه. ومع الاختصار في العنوان إلا أنه أغنى ممكن نظري، بوصف بدايته من سرمدي مطلق متعال، وينتهي إلى سرمدي متعالٍ مطلق، وبينهما الزماني والنسبي، وهما بدورهما مشدودان إلى قيمة المتعالي والمتجاوز، وهذا يحفظه من الوقوع في دوامة النسبوية، ويتيح له إبراز التنوع والمختلف، والإبداع، والابتكار.

ثانياً: الخصائص الإبستمولوجية للمنظور التوحيدي ومترتباتها القيمية

انتهينا مما سبق إلى أن ماهية التوحيد؛ تركيبة مشكّلة على منوال متدرج، ذي طبيعة شجرية؛ إذ نجد الجذع معطى، قد انغرس في تربة الوجود، ويتجلى وعياً في شكل فروع وأغصان وأوراق وثمار، في منظومة المعارف والتقييمات المتنوعة للممارسات الأخرى، بعد أن يكون قد استكمل دورة تشكّل المعارف وبنيتها، وبذلك تبرز كل نتائجه على منوال خاص، وتعكس تجربة نظرية وممارساتية فريدة.

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **جوهر الحضارة الإسلامية**، الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، ١٩٨٩م، ص٤.

وهنا يتعين التوحيد بِطُرُزِه الخاصة في تجربة تاريخية متميزة، لكنها منفتحة على كل الوجود، وليس العالَم فقط، ويتشكل من سمات وشروط من ناحية الشكل والأسلوب، وأخرى من زاوية الفحوى والمضامين، ما يجعل الوعي المنبثق عنه، والرؤية المستمدة من ثناياه، تنتصب بدورها على مستويات، وليست كومة من المعطيات الملقاة على قارعة الفلسفات من غير تمايز ولا فرادة، أو متانة منهجية، وهذا مما يسهل على المنشئ أو الكاشف أن يبني منظومة المعارف والعلوم، ويستمد القيم، على أساس إدراكه لآليات العمل المنطقي داخل بنية التوحيد وتركيبته.

فالتوحيد "بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية، له جانبان أو بُعدان: المنهج والمحتوى. يحدد الجانب الأول أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة؛ كما يحدد الجانب الثاني المبادئ الأولى نفسها."[1] ومقصد صاحب النص ليس المفاضلة بين البُعدين، أو التمييز الميكانيكي بينهما، وإنما يعمل على إبراز سمات الجانبين من حيث ما هما، زيادة إلى جدوى تنبّه الوعي؛ ليحقق بذاته تلك العملية، فهو بعدان؛ ما يتجلى ويظهر، فيفهم الناظر من المظاهر كنه المؤسسات والمقدمات الأُوَل التي تقف خلف البناء والتشكيل، ثم من ناحية القيم الأساسية التي شكلت الظواهر وجمعتها إلى بعضها. فالعملية إذن ليست مزاجية ولا عبثية، بل منطقية في الأساس، لاعتمادها على أدوات المعرفة المنطقية وخصائصها، من أحكام ونسب، وترتيبات واستدلالات، وتقسيمات وتصنيفات وتشقيقات. لكن التساؤل الذي يفرض نفسه في هذا المقام، هل مورد التقسيم مرتكز على المعنى المنطقي العقلي وحسب، أو أنه راعى ماهية التوحيد كنهاً متعالياً مستقلاً في ذاته عن الوعي؟

في ظن التحليل؛ فإن الفاروقي مال إلى الجزء الثاني من التساؤل، والحاث له، وهو المبادئ التي يتأسس عليها التوحيد بوصفه لازمة أنطولوجية لوجود الله سبحانه، فالله في كل مدونات الأنبياء ورسائلهم ركز على معنى وحيد، انبثقت

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٤.

وانفجرت منه كل معاني الوعي ولازماته، الكلية والتفصيلية، يقول سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. "ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلاً: أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية، لا تكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً. ولا صورة مما في السماء فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض، لا تسجد لهن ولا تعبدهن."(١)

وأرى أنَّ من الأهمية بمكان التأكيد على الفرق الجوهري بين التوحيد بحسبانه عملية يقوم بها الإنسان، بأدوات وعيه: العقلية، والوجدانية، والسلوكية، والوحدانية من جهة ما هي صفة من صفات الذات العَلِيَّة لله سبحانه، وربما هذا من أهم الأدوات التحليلية التي تخرجنا من متاهة المتكلمين وأساليبهم القديمة، على أهميتها في حينها، وإلى الآن في بعض الموارد السجالية؛ أي إننا نراعي التوحيد من الوجهة المعرفية التحليلية، فيؤثّر في النظرة إلى العالم، ويتجلى بأوصاف (خصائص، وأركان)، تمثل طريقته في تعريف موقفه وإعلانه، وأيضا يشكل نمطاً خاصاً من التعقل والفهم لمعطيات الوجود ومكوناته؛ فهي مبادئ قواعد؛ مبادئ حالما يحُلّل التوحيد في ذاته وما يقرره من حقائق تَنْظِم العالم، وترتب موجوداته بعيداً عن تلبسها بالوعي، ثم هذا الأخير ينبته (أعني الوعي) آن تسليمه بوحدانية الله سبحانه، فتتولد عمليات ذهنية، ووجدانية، وسلوكية كثيرة، تجعله يتعقل العالم كذلك. ومن أوكد المبادئ القواعد وأثبتها، الخصائص الآتية وما يلزم منها:

١- الثنائية؛ لازمة التفريق بين التعالي والتاريخية

أرجئ الولوج في تحديد معنى الثنائية والمقصود بها، حالما أحدد معنى التعالي والتاريخية، وما شأن التحليل عندما نسلّم بإحدى المقولتين عوض الأخرى، خاصة إذا استحضرنا ذلك التدافع النظري الحاصل بين العلمنة

---

(١) الكتاب المقدس، القاهرة: ط٣، ٢٠٠٥م، العهد القديم (التوراة)، سفر الخروج، عدد٢٠.

والمدارس الإلهية؛ إذ ترجع كل ظاهرة إلى التاريخ، وتنكر التعالي، وما يلحق ذلك من ربط لكل واقعة ومفهوم بظروف زمكانية، ولسياقات اجتماعية، وسياسية ظرفية، تحدد الوعي وتدفعه إلى أفق إدراكي معين، لا من جهة التفكير وحسب، بل وتمتد إلى اللغة واستعمالاتها، والمعرفة ومضامينها، والنظم وقوانينها، وكل أشكال الحياة وممارساتها، ما يفيد أنَّ البشر يصنعون مصيرهم، ولا دخل لأية قوة في شؤونهم.

وظنِّي ما كتب عن تبعات الموقف السابق مغنية، ونبدأ بالتعالي؛ لأنه من المقولات الأولى التي وردت في الثقافة الإنسانية الدينية، واتصالها بالمعتقد الأساسي لأغلب الشعوب، حتى تلك التي تنعت بالوثنية لظنها بوجود قوة متعالية، وقد لازم تاريخ الوعي الديني إلى الآن، رغم تفاوت كيفياته بحسب الرؤية التنزيهية من عدمها. "التجاوز والتعالي هو أن يتعالى الشيء ويرقى حتى يجاوز كل حد معلوم أو مقام معروف، إلى أن يصل إلى قمة التجاوز، فيصبح مُنزّهاً عن الزمان والمكان وعالم الطبيعة/ المادة، ويصبح مطلقاً متجاوزاً للنسبي، والكمون والحلول عكس التجاوز. وفي النظم التوحيدية يوجد المركز خارج عالم الطبيعة/ المادة متجاوزاً لها، أما في النظم الحلولية فإنَّ المركز يوجد كامناً (حالّاً) فيها، لا يمكنه تجاوزها."(1) وما يعنينا من المعنى المساق، مقولتا: التجاوز والرقي، على أساس أنّ ما يورثانه من خاصية أنطولوجية تجعل من الكائن المعني متخطياً لكل حد ممكن، أو بلغه الوعي البشري وأعلن عنه، وحتى أقصى المدونات السماوية صحة وقوة في التعبير والمعنى، لم تنقل هذا المعنى التجاوزي كيف هو؛ إلا أنها ألمحت إلى صور مجازية وتمثيلات متعدية، تتحدث على ضفاف الدلالة، وليس عن قلبها وجوهرها.

أما إبستمولوجياً، فيقود التعالي إلى الإقرار بتشعّب المعنى وتشتته في خضم ظواهر كثيرة، ومهما اقترب الفهم من تلمسه في ذاته، تبقى هنالك مسافة أساسية

---

(1) المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2002م، مج2، ص465.

حاضرة، لا من جهة أنه لن يتشكل أبداً، ولكن يتشكل ويحيط بغير إلمامة مطلقة، فيمنح الوعي تواضعه ودافعيته المستمرة نحو الاجتهاد والبذل.

أما قيمياً، فيعطي البشر موازين التصرف والذوق والفهم، فلا يسلكون بعفوية أو عبثية، وإنما بانتظام فيه هامش الالتزام والرفض، وهنا تحضر الحرية لازمة التعالي؛ انطلاقاً من أنَّ الإنسان لن يكون المتعالي، كما ولا يكون الحال الجامد المماثل للأشياء. وما دام المتعالي في أوجهِ متعدياً لملابسات الزمكان ومادية العالم، فهو يتيح قابلية الإدراك المركب للعالم، لما يجره من تنوع في التعبير عن الوجود من حيث ما هو؛ فهناك المتعالي، وتدرجات أقل في التعالي، فالمتلبس، والمتلبس بملازمة، وهكذا. إذن نحن قبال تشعُّب، وتدرُّج في تجليات المتعالي، وتالياً للمعرفة والوجود والقيمة المعبرة عنه. ونعني بالتعالي؛ تلك المسافة الموجودة بين الله سبحانه؛ بوصفه سرمدياً أزلياً، والنسبي والتاريخي؛ أي الداخل في إطار المنجز البشري، وأيضا المتشيىء من الظواهر المخلوقة، بقوانينها وأسبابها، وأسباب الأسباب، هكذا في تدرُّج وترقٍّ من الأدنى إلى الأعلى، إلى ما لانهاية، بالنسبة للصاعد من الناس وجوداً، وإلا لا بدّ من الوقوف عند حد بعينه يمثل مسبب الأسباب وعلة العلل.

والحياة وسعْيُها ما هي في الآخر سوى ارتحال بين الأزلي، والنسبي، والمتوسط جدلياً بينهما، وهذا "طريق الإنسان نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد خطوات على الطريق دون أن يجتاز هذا الطريق، لأن المحدود لا يصل إلى المطلق، الكائن المتناهي، ولا يمكن أن يصل إلى اللامتناهي، فالفسحة الممتدة بين الإنسان والمثل الأعلى هنا، فسحة لا متناهية؛ أي إنَّه ترك له مجال الإبداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية، بوصف الطريق الممتد طريق لا نهائي."[1]

---

(١) الصدر، محمد باقر. **المدرسة الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٣٨.

مقولات مهمة يتركز عليها التصور التوحيدي لمضمون التعالي وانعكاساته على الرؤية والمنهج؛ الاقتراب، والمطلق، واللامتناهي، والفسحة، والتكامل. وليت المدرسة التوحيدية تعمل على تعميق مفهومها فلسفياً حول تلك المعاني، وتدرُّجها باستمرار في خضم ممارستها، وما تنتجه من معرفة؛ فالعملية الفكرية بتشعباتها وتعدد طرائقها، في الأخير لا تفيد غير الاقتراب، ومع ذلك فإنه أمر مهم في مضمار توليد النظريات وبناء المنهجيات، وإلا لما ظهر العلم ابتداء، وما رحلته التدرُّجية سوى عملية تكامل وارتفاع نحو المطابقة، لكن هل تحصل؟ قد تقع لكن إلى حين، فهي مطلقة بالنسبة لما بلغته، ونسبية لما يليها أو يعقبها.

وأدْخَلُ خصيصة وددْت الإلحاح إليها، تلك التي تخص المسافة بين النهائي واللانهائي، والحث الذي تلقي به باستمرار في وجه المعرفة البشرية، على أن التجديد والإيجاد ممكن ومقدور عليه، وهو يتتابع في الظهور والتجلي. والوعي مطالب أن يسعى في غير استغناء مطغ، أو تقاعس مخذل. إذن ما يُوَاجَهُ به الفكر الإسلامي من استشكال يتصل بالتعالي، يرتفع رأساً حينما أَكَّدَ على أن الإبداع لازمة أصيلة للتعالي، وما يتصل به من قيم ومعتقدات.

إنَّ التعالي يُنشئ وضعاً تاريخياً وثقافياً؛ مرتفعاً باستمرار ومتكاملاً أبداً، حتى لا أقول متقدم مطلقاً، لما لمعنى التقدم من دلالة سلبية في مضمار استعمالات الثقافة المعاصرة، وهو؛ أي التعالي، حركة "يحدث فيها تغيير كمي وكيفي. أما التغيير الكمي.. فمجال التطور والإبداع والنمو قائم أبداً، ومفتوح للإنسان باستمرار دون توقف... وأما التغيير الكيفي الذي يحدثه المثل الأعلى على هذه المسيرة... فهو إعطاء الحل الموضوعي الوحيد للجدل الإنساني للتناقض الإنساني، إعطاء الشعور بالمسؤولية الموضوعية.. تجاه المثل الأعلى."[(1)]

فالحركة ذهاباً وإياباً بين قوى الفهم، وملكات الوجدان، وما ينفرز عنهما، تظل مفتوحة مُشْرَعَة في أفق الخلق المستمر، من خلال الإبداع البشري. فالله

---

(1) المرجع السابق، ص١٣٩.

سبحانه (يفعل) من خلال المباركة وتزكية الحركة كيفياً، بتسديد الفعل البشري والوعي القائم خلفه، وكمياً بظهور الإبداعات المتواليات تباعاً. وهذا من فوائد التعالي ومردوداته، على خلاف الوعي المتلبس حين يبقى حبيس ما ينتج، ويلتف وجدانه حوله، فيسلبه ويقعده عند أعتاب ما أنتج، في حال سلب وجدل غلاب، وقصة الاستلاب وما ألّفه الفلاسفة الغربيون عنه خير دليل، خاصة في صورة الاغتراب المركب، لذا ليس عن التعالي والمسافة محيد.

وعندما جعل الإسلام عنوانه؛ هو الشهادة في وجهيها: السالب النافي، والموجِب المؤسس، فإنه حافظ على التعالي باستمرار، بوصفه قيمة، ومفهوماً، وضابطاً، وناظماً، "... كما أن هذه الشهادة تنفي إمكانية أي شخص في أن يمثل أو يجسد أو يعبر بطريقة ما -مهما كانت هذه الطريقة- عن الذات الإلهية."(١) ولا أجاوز عندما أقرر أنه لا يقدر على الوفاء حتى بتعبير دقيق ومطابق عن شيء أوجده الله سبحانه، فالعلم والمعرفة، والفلسفة، والفنون، هي تعبيرات واقترابات، وليست بأية وضع، مطابقات ومساويات بإطلاق. وهنا دائماً يبرز الإبداع، وتتحقق منجزات المعارف وإضافاتها المتجددة دائماً."والنسق قد يكون مصنوعاً من أشكال هندسية، هي بطبيعة تكوينها الهندسي توحي بإنكار التعبير الطبيعي عن الذات الإلهية، وهو أيضاً متمدد بطبيعته، ليوحي حقل نظر غير متناه، وتشابك أشكاله يساعد على تحريك الخيال إلى ما لانهاية، مولداً بذلك فكرة استدلالية (عقلية)... -التكرار اللانهائي لحقل النظر- وطالباً من الخيال تكملة النسق فيما وراء الحائط أو اللوحة أو الواجهة أو الأرضية. ولأن الخيال عاجز عن أن يستمر إلى ما لا نهاية في كل مرة يطلب منه النسق ذلك، فإن هذه العملية تولد في الشخص الحدس الجمالي "باللامتناهي" وهو أحد مظاهر التعالي"(٢) ومن معانيه الملازمة، ولو لم يورد الفاروقي المعنى في سياق توصيف التعالي جمالياً، لانطبق على كل الميادين التي تشمل التصرف البشري، من المعرفة،

---

(١) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦.

انتهاء بأشكالها وتطبيقاتها في دارج الحياة.

لكن ماذا لو ارتبط الفهم بالتاريخية، أو صورتها القصوى التاريخانية، فما الذي سيحدث؟ سؤال جذري ومهم؛ لأن المدرسة التوحيدية، لا تُجابه بسؤال أخطر منه، ولا أَقْعَدَ للدعوة المستمرة لإدخال التعالي مقولة تحليلية وتفسيرية وإنشائية، زيادة إلى أنّا قد أكدنا على الدلالة التجاوزية فيما يطرح التوحيد بديلاً.

في سانحة تحليلية، سأظهر ماهية التاريخية، أو التاريخانية، ثم أردفها بالمخاطر الناجمة، وبعد ذلك الجدوى القصوى لتبني الثنائية والتعالي، قيمتين معرفيتين ومنهجيتين."يقول بعضهم: التاريخية historism شيء والتاريخانية historicism شيء آخر. الأولى طريقة للبحث في حين أن الثانية تقرر حتمية التطور، تنفي حرية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلِّه التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد، تدعو إلى الرضوخ والانقياد... نستطيع أن نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط؛ لكنه غامض. واكتشف التاريخ بوصفه عاملاً مستقلاً عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم عدّ التاريخ قوة قاهرة تتحكم في مصير البشر."[١]

لو تتبعنا المعاني المثوية في مطاوي النص السابق، لخرجنا بنتيجة أساسية تتعلق بنكران المتجاوز، والارتماء في أحضان المباشر والحال. إذن حياة البشر مرهونة بما يفعلونه بتدرج يرجع إلى أعماق الماضي، ويستصحبون تجاربهم خلواً من كل متعاليات، فيستفتون الأعراف والتقاليد، ويحثون الخطو بمنطق التقدم الحتمي اللاغي لكل إرادة منفردة أو فردية، وحتى لو سمحت بعض الفلسفات بنصيب من الحرية، فإنها لا تلبث أن تعلل الوقائع وما يحدث، وتصدر تنبؤاتها على ضوء الفعل القهّار المتسلط على كل الكيان الإنساني؛ أي التاريخ.

---

(١) العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٥م، ص٣٤٨، ٣٤٩.

لكن من أين جاء التاريخ؟ إنهم يميلون إلى أن البشر صنعوه، لكن ما لبث أن انقلب عليهم واستبدّ بهم وغلبهم على أمرهم، كما يقال: "... ينبه التاريخاني أن من يقول (كل حقيقة في التاريخ) ومن يقول الحقيقة الحقة خارج التاريخ ينتميان إلى التاريخ نفسه، كلام كل واحد منهما نسبي ومطلق في آن. وما لا يمكن إنكاره هو أن التاريخاني طرح قضية فلسفية، وراح يبحث عن الجواب في التاريخ."[1]

إذن نلاحظ أن عمل التاريخاني هو تأكيد النزعة التاريخية، ليس فقط في ذاتها، وإلا لتسالم الوعي التوحيدي مع موقفه، من جهة ما للإنسان بعداً تاريخياً، لكن أن يرد كل ظاهرة إلى التاريخ، ويصل كل فكرة وسلوك معرفي بجدل التاريخ مع الحقيقة، أو جدل التاريخ المهمين على الحقيقة والمعرفة، "... أقصد بالمعرفة التاريخية هنا ليس فقط الالتزام التاريخاني (أو التاريخوي) بالتتابع الزمني والتأكد من صحتها، وإنما أقصد أيضاً المشكلات التي تطرحها تاريخية الوضع البشري. لقد استطاع الفكر الحديث.. أن يفتتح البعد الأسطوري، ويميزه بوساطة التحليل عن البعد التاريخي."[2]

يقصد محمد أركون بالوضع التاريخي مجموع الشروط المحيطة بالإنسان حينما تشكّل وعيه إزاء قضية ما، واتخاذه لموقف يصور حضوره أمام الظروف، ولأن الأخيرة تتبدل؛ فالموقف والوعي كذلك. وأهم تمييز ساقه الرأي السالف، يكمن في بيان الجانب الأسطوري من الجانب التاريخي، وفيما قرره يظهر أن البعد الأسطوري هو المتجاوز والمتعدي لشروط التكون العادي والطبيعي للظواهر، ما يؤدي إلى أن لا تكون مفهومة بالمقاييس المألوفة، وتالياً يستحيل إقامة لون من التفكير العلمي والمنهجي على منوالها. أما ما يخضع للمعرفة العلمية؛ فهو

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٩.

(٢) أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء العربي، والمركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م، ص٧٤.

المرتبط بالتاريخ، ومجموع ظروفه الأساسية المكونه له، وخوض غمار التجربة المعرفية في ثنايا معطياته يسمح بتشكيل رصيد من المعارف والفهوم المتدرجة.

وقد قامت المدارس الفكرية العربية بقراءة تراث الأمة على ضوء هذا التمييز، وللزيادة يمكن قراءة ما ألّفه محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وكتابته التاريخية في: نقد النص، والإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ونقد الخطاب الديني، إلخ، وصادق جلال العظم في نقد الفكر الديني، إلى جانب دارسين آخرين رغبوا في ولوج عالم الحداثة من باب مواجهة التعالي، وقيمه المعرفية ومناهجه وأدواته، والزعم أن شرط النهوض هو الأخذ بأسباب المنطق العلمي القائم على المسوّغات الفلسفية والعلمية، والعقلانية النقدية، والحس التاريخي، وغيرها من الشروط الأخرى. وهنا يظهر لنا مبلغ الأهمية الإبستمولوجية للرؤية المستدعية للتعالي لمواجهة لفيف النظريات والأطروحات العلمانية السابقة، ليس من باب الدفاع فحسب، بل وتأسيس تحليلات وطرح مفاهيم وقضايا على منوالها، وهذا تماما الذي فعله الفاروقي رحمه الله تعالى.

فالمتعالي يقابله المحايث، كما أحبذ غالباً أن أحلل، وليس التاريخي كما يزعمون، وإن كان؛ فمجرد أن يتأكد مفهوم التعالي، ويحضر في قراءة الوجود وسبره، فإنه يسلمنا إلى نوع من التصور للواقع يقوم على الثنائية الفضفاضة، كما يطرحها المسيري، وأيضاً الفاروقي باصطلاح الثنائية المتفاعلة، وتفيد أن "الواقع جنسان منفصلان، الله وغير الله؛ الخالق والمخلوق. في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو وحده الله، الدائم المتعال، لا شبيه له؛ باق إلى الأبد، واحد مطلق لا شركاء له ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان-الزمان؛ الخبرة، الخليقة. وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء، والنبات، والحيوان، والبشر، والجن، والملائكة، والسماء، والأرض، والجنة، والنار وكل ما آلوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود."[1]

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

وكل تلك التجليات هي صور للفاعلية الإلهية في الواقع، ولا نظن بأية حال أنها ظواهر منفصلة عن بعضها، وإلا لما كانت واقعاً مجتمعاً يظهر صفحة واحدة. أما ما يظهر من اختلاف فيرجع إلى "... طبيعة وجودهما، كما من حيث كونهما ومساراتهما. ومن المستحيل قطعاً أن يتَّحِد الواحد بالآخر، أو يذوب أو يتداخل أو ينتشر فيه، ولا يمكن للخالق أن يتحول وجودياً ليصبح المخلوق، كما لا يمكن للمخلوق أن يتسامى ويتحول ليصبح الخالق، بأي شكل أو معنى."[1]

والفاروقي ميّال إلى رأي الجمهور في البينونة الوجودية، والثنائية وما يلزم عنها، في غير غياب من الله سبحانه، ولا استقلالية من العالم، وهذا "... موقف إسلامي عملي يرى أنّ الله تعالى ليس فقط المحدث النهائي، والمسبب الأول لكل ما هو كائن، وإنما أيضا مصدر "توازن الكون والرقيب عليه." إن هذه الصفة خاصة من خصائص الألوهية ستكون الخاسر الأكبر في أية نظرية يكون الإله فيها بلا فاعلية.. فالإله بوصفه مصدراً لتوازن الكون ورقيباً عليه يعني أن أمره، ونهيه، وخلقه هي حقائق بلا ريب، وهي تشكل -من منظور الإنسان- قيمة؛ أي "واجب أن يكون" حتى في حال أن تحققت فعلاً، ولا "واجب أن يفعل" ينطلق منها. إن قدرة الله المطلقة، من منظور الإنسان المسلم، بالإضافة إلى كونها ما ورائية، لا يمكن فصلها أو تأكيدها على حساب الجانب القيمي (الأكسيولوجي)، ولو سمحنا للمسلم أن يستخدم مقولة "قيمة المعرفة" لأمكنه أن يقول إن قيمة الماورائي تكمن في إمكانية ممارسة إلزاميته؛ أي قوة إغرائه أو معياريته."[2]

واشترط الفاروقي أن يكون الموقف الرؤيوي السابق عملياً، يظهر -من خلال المعرفة- الحضور الإلهي الفاعل والمؤثر باستمرار. فما يتجلى على وجه الكون من توازن في ظواهره من أصغرها إلى أكبرها وأعقدها، يدل على العناية الفائقة والمستمرة، لأنّا لو خلناه كإله الفلاسفة؛ يوجد، ثم يترك لمسار الضرورة، لتهاوى

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢.

بناء الكون، وبالطبع تماسك الوعي ونسقيته. وهنا نستدل بالمحتوى العقدي على الدلالة الإبستمولوجية، من جهة البناء والتنسيق، والربط، والوصل، وهي كلها خصائص في الصلة الوجودية بين الله سبحانه والعالَم، والمعاني وبعضها، وكونه سبحانه خالقاً ومدبراً؛ قَعَّد لمعاني المعرفة وكُلِّيات القيم، والإيمان به يشكّل ميتافزيقا العلوم وما ينبثق منها من تخصصات كثيرة، وكونها تتصل بالفحوى السالفة، فإنَّ العلوم مهما تخصصت فهي تابعة له، ووثيقة الارتباط. فكل "... المعرفة الموضوعية عن العالم تعد بمثابة معرفة لإرادته، وتدبيره، وحكمته، وأن جميع نوايا البشر ونضالهم تتقرر بإذنه وأمره. ويجب أن توجه جميعها للالتزام بأمره؛ أي الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة والهناء للبشر."[1] فالإيمان بالله سبحانه وحضوره لا يلغي موضوعية العالم وبروزه، بل اندفاع الإنسان لتعقل مكوناته يزيد المعرفة المتكاملة، أو التكامل في المعرفة، بمعنى أن المعطى المعرفي الواحد يشير من جهة إلى الظواهر ومشكلاتها، ومن جهة أخرى يستحضر المعنى الإلهي في طينتها، فالسبب والعلة ظاهريان، وهما: الإرادة والأمر الإلهي باطنياً، وذلك يولّد التواضع في الالتزام، والعمق في الفكرة.

فنحن إزاء تراتب أنطولوجي يستحيل أن يتماهى في بعضه ويصير واحداً، لكن يمكنه أن يتداخل في الفعل والحركة والاتجاه، من ناحية الدافعية والغاية والسنن؛ فالله سبحانه يضعها، ومن جهة الإتيان والسلوك والحركة؛ الإنسان يؤديها، وهكذا فهما "... متباينان كلياً سواء بالنسبة إلى طبيعة كل منهما أو لكينونته، وكذلك في وجودهما وعملهما، ويستحيل جمعهما أو ضم أحدهما إلى الآخر، فلا الخالق يجتمع كينونياً مع المخلوق، ولا المخلوق يستطيع أن يتعالى أو يحوّل نفسه بأي شكل؛ ليصبح خالقاً."[2]

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، ط١، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٨٩م، ص٢٠.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢١.

والمحذور المكين الذي يقف خلف صياغات الفاروقي المعرفية؛ هو تجربة المسيحية أو الديانات الشرقية التي عجزت أن تميز أنطولوجياً بين المتعالي السرمدي المطلق، والمحدود والنسبي والآني، فعمدت إلى إيجاد تسويغات وتفسيرات، ترجع بعض المعارف المتعالية والأداءات النوعية، لمصدر علوي حالّ، أو لاتحاد إنسان مستنير مع القوى المتجاوزة؛ ليمثلها في الأرض، لكن هذا اللون الاعتقادي في الرؤية التوحيدية لا مكان له؛ إذ إنَّ التوحيدية تأخذ بالمنظور الثنائي، وتجعل الإنسان يسعى ويجد ويكد، ليطابق فعله مع مراد الله سبحانه، وليس مع الله سبحانه من حيث ما هو.

وخلاصة العنصر السابق، تدفعنا إلى القول: إن الثنائية من أهم المقولات المعرفية التي تصوغ نظرة إلى الوجود، متأسسة على الفارق الجوهري بين الخالق والمخلوق، ولما لذلك من تبعات على مستوى المعارف والمناهج، وضرورة أن تراعي العلوم هذا الاختلاف، لتستحضره عند دراستها للظواهر، ومحاولة تعقلها، والأخذ بعين الاعتبار التدرج في تجلي الكينونة المتعالية، في ذاتها، وأوصافها، وفي فعلها، وفي قيادتها لسفينة الخلق، وإلقائها للتدبير المتنوع في كل ظاهرة على حدة، وفيها مجتمعة مع أخريات، وينعكس الأمر كله في حركة الحياة وسيرها، وانتظام الممارسة في أطر معطاة وأخرى منجزة، فتتحقق غاية الغايات، وهي توازن الحياة ورفاهها معنوياً ومادياً، ووراثة الأرض والحكم فيها بما يحقق المعنى الفضفاض غير المتصلب ولا المتكلّس، الذي يستعيد الإنسان في العالم ولا يلغيه، ثم هو لا يؤهله ولا يمتهنه.

والثنائية الفضفاضة الحقيقية "لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة، حيث يوجد هذا العالم وما هو متجاوز له، ثنائية فضفاضة تفاعلية (لا تعادلية)؛ إذ إن الإله مفارق للعالم، ولكنه لم يهجره، ولم يتركه وشأنه (إنه ليس مفارقاً حد التعطيل).. وتنتج ثنائية تكاملية أخرى هي ثنائية الإنسان والطبيعة (وثنائية النزعة الجنينية، والنزعة الربانية) وهذه الثنائية الوجودية الأنطولوجية

الأساسية تتجلى في المنظومة المعرفية (مجهول/ معروف - غيب/ علم - مطلق/ نسبي - روح/ جسد) والمنظومات الأخلاقية (خير/ شر) والدلالية (دال/ مدلول) والجمالية (جميل/ قبيح)."[1] ولو أتيح لنا أن نتتبع مفرزات الثنائية الأنطولوجية، لما توقفنا عند حد تحليلي بعينه، فهي متوالدات مستولدات، فقط على الوعي البشري أن يراعي تنوع الثنائيات وثراءها، ليحصل على مردود غير مجذوذ. وفي العنصر التالي ما يفي بمبتغى الوعي المركب.

٢- الوعي المركب، والإدراك المتوالد تعالقاً

لا يوجد في الرؤية التوحيدية تنابذ بين أطر المعرفة وسبُلها، لا من زاوية التلفيق وما يضطر إليه بعض الفلاسفة إلى التركيب المتعسف، بين وسائل التعرف على الواقع والولوج إليه؛ لأنّا قد قرّرنا مقدمة نظرية مفادها أنَّ المتعالي سبحانه يمنح للبشر وسائل الإدراك، من عقل، فوجدان، فحس، فذوق، فإشراق، فتجربة، فتاريخ. وكلها من مصدر واحد، وإلى غاية بعينها، قد تتوحد؛ لكن في انفتاح أفقي هائل، وتراتب عمودي تحتل الواحدة منها مكان الأخرى، بحسب الموضوع وما يفرض نفسه من قضايا ومشكلات، وتتبادل الأدوار باستمرار.

لذا نجد الفاروقي يؤكد على ضرورة فهم الصلة بين المراتب السابقة وموضعها "... من الواقع (بوصفها) إدراكية في طبيعتها، وهي عند الإنسان تتصل بقدرة الفهم. فبوصفه وسيلة المعرفة وكنفها، يشمل الفهم جميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيل، وتفكير، وملاحظة، وحدس، واستيعاب وما إلى ذلك. وموهبة الفهم موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكلتيهما، عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة."[2]

---

(١) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٤٦٦.

(٢) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

والحقيقة الأنطولوجية التي تستمد من دلالة الوضع المعرفي السابق، هي أن الوجود كله مظهر لله سبحانه، وهو محكوم عنده بأدوات تنقل أمره من الأزلي إلى المحايث، والنسبي التاريخي، ثم ترجعه في تشكيلات خاصة إليه، وهكذا منه وإلى الخلائق، ثم من الخلائق إليه. لكن لا يظنن ظان بأن الطريق ثنائي يأخذ أحد شكلين، بل إنه يتراءى بتجليات وأَزِمَّةِ قيادة وتوجيه لا متناهية، وقد كشف العلم ولا يزال عن مسوّغات عللية متوالدة باستمرار، وهي تشير إلى أن الواقع ليس بسيطاً مصمتاً، بل هو حيوي وينضح بكيفيات انتظام وحركات تعالق غنية؛ غنى لا يقدره مخلوق في ذاته.

وهذا يدل على حضور الفاعلية المتعالية المبرزة لإرادة الله سبحانه وأمره، لكن كل تلك الطرز هي من تشكيلات الإرادة، ويمكن إرجاعها إلى نمطين أساسين؛ أولهما تشريعي وحْيَانِيٌّ مُعْلَنٌ في شكل تشريعات وأحكام وتسديدات مدعو إلى تبنيها، وثانيهما تكويني في سمت سنن وعلل تأخذ بنطاق الظواهر ومظاهرها، وعلاقاتها، ومن هذه أخرى هدائية فطرية، ومتى ما أدركها العلم؛ صاغها قوانين وصيغاً رياضية، ومنطقية تترجم بلوغ الإنسان إياها في تفوق ظاهر، بيد أنه إلى حين.

ولتعميق الفكرة؛ أقرر أنه لا يمكن الوصول إلى التعقيد الموجود في ثنايا معطيات الخلق إذا لم يقابل بالدرجة نفسها من الوعي المركب المتعالق، الذي يشير من جهة إلى تعقيده الذاتي، ومن أخرى إلى طبيعة الظواهر، لا من حيث إنه شيء، والأخرى شيء آخر، بل هما من طبيعة واحدة، يهيمن عليهما الوحي الإلهي المتعالي، لأن أدوات الفهم والتعقل في الأخير هي ممنوحات بإمكانياتها من الله سبحانه للناس، فمن وظّفها استطاع أن يدرك ويتعقل، ومن غشّاها تعطلت وظائفها، وتالياً يعجز عن استكناه الحقائق، فيبقى في مستوى من السطحية والظاهرية، لا يملك أدنى تعمق.

لذا يجب ألا ننظر إلى الوعي أو نحصره "في نطاق المعرفة وحسب، فنكون قد فرّغنا محتواه من غنى دلالي واسع، يمكنه أن يسع جميع ملكات البشر

مقابل ما للكائنات الأخرى، خاصة إذا علمنا أن الوعي؛ نظام للفهم، والشعور، والعمل، والتواصل، والتفاعل، مع الوجود ومعطياته، والمجتمع ومكوناته، والتاريخ ومحركاته، والسلوك وحوافزه أو مثبطاته.. فلما يبلغ فرد ما مقام الوعي، فيعني ذلك، أنه: حاضر وليس غائباً، شاهد وليس غافلاً، فعال وليس كسولاً، مهتم وليس مهمِلا، مَرْكز وليس هامشاً، يقود ولا يتبع، ينتقد وليس إمّعة... فكل ما يجعله إنساناً، زد إليه رصيداً من المحفزات النفسية والاجتماعية، والتاريخية، والروحية، يكون وعياً أو مكوّن وعي... ويظل الوعي بأثره وليس بذاته؛ أي لا ندركه إلا في مجريات الحوادث، وتحولات الأيام، وحركية الحياة..."[1]

وللزيادة في التوضيح؛ من الضروري الإلماح إلى أن الفاروقي تحدث عن العقل وليس عن الوعي بالمعنى المركب، وفي حسبان التحليل، هذا إسقاط من أهمية مشروعه الداعي إلى أدوات النظر المتواشجة، تبعاً لطبيعة الوجود وما يحفل به من مكونات، ذلك أن عمدة المعرفة عند الإنسان: "هو العقل ومدى قدرته على الفهم. ولكونه أداة وخزاناً للمعرفة، يجمع العقل كل الوظائف المعرفية كالذاكرة، والتخيل، والاستدلال، والملاحظة، والحدس، والإدراك. وهذا العقل يمنح كل إنسان المقدرة على تفهم إرادة الله."[2]

نلاحظ أن الفاروقي انطلق من مقدمة نظرية مفادها أن العقل هو مجمع أدوات الإدراك، وفي الوقت عينه هو مصدرها، لذا في ظني قد يستفاد من المعنى السابق؛ أنه لا يوجد ما يجاوز العقل في الإدراك والفهم، في حين أن الرؤية التوحيدية ميالة إلى أن العقل واحد من مسالك كثيرة للمعرفة، وهو يوضع دالّاً على لون خاص من المدركات وهي: المعقولات، أما ما يتعداها فليس له إليها من سبيل. وللإمعان في التداول، فإنَّ تراثنا يتحدث عن مركز آخر لتجمع

---

(١) دواق، الحاج. **جدلية الوعي والحرية عند علي شريعتي**، ضمن: **حول فلسفة الحرية**، (كتاب جماعي)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٣٥ وما بعدها.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢١.

موارد المعرفة وانطلاقها، وهو اللبُّ أو القلب، وليس المقصود القلب المتعارف عليه، بل مجمع الإدراكات وملتقاها، وفيه واجهات عدة تستقطب العالم بكيفياته وتتناوله من خلالها، فيضحى واضحاً مفهوماً. والعقل نافذة من نوافذ، وفاعلية من الفاعليات، وهو ليس ميزة الإنسان، وإنما سمته الحقيقية، ووعيه المركَّب المتعالق؛ أي العاكس لتعقّد الوجود بوصفه صورة منه. وللتعميق فإن العقل فاعلية، وليس ذاتاً وجوهراً قائماً بذاته، يأمر قوى الوعي الأخرى وينهى، بل هو بدوره منفعل موجه ومؤطر من طاقات أعلى منه، وإن كانت تستعين به في نقل مرادها في أحيان، لكن النقل والإلقاء، لا يعني الإفادة والتلقي.

وذهب المفكر التوحيدي طه عبد الرحمن، نسجاً على منوال التراث الإسلامي، إلى "أن العقل لا يمكن أن يعقل ذاته ولو أنه هو أيضاً شيء من الأشياء؛ وذلك لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل العقل إلى عقل أقوى منه؛ وحتى نعقل هذا العقل الثاني، نحتاج إلى عقل فوقه، فنقع في التسلسل إلى ما لا نهاية؛ والوجه الثاني، أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنه هو كذلك شيء من الأشياء، بل هو أكبر شيء ممكن، ذلك لأن العقل هو نفسه جزء من هذا كله، ومحال أن يحيط الجزء بالكل؛ فإذن هناك أشياء يستحيل منطقياً عقلها، بل هناك أشياء لا يتيسر عقلها، ولو أنه لا يستحيل لكون قدرها أكبر من طاقة العقل."(١)

ولسنا هنا بصدد نقد العقل ولا التنقيص من شأنه، بيد أننا رغبنا في إثبات أن المنظومة التوحيدية لا تقوم عليه وحده، وأنه مسلك ضمن كثير، وقد يوضع في موضع المقيم والمقاس لمقدرته وحظوته ضمن إمكانياته وحدوده. وحتى بعض فلاسفة الغرب كتب عن ذلك، كما هو الحال عند إيمانويل كانط في ثلاثيته النقدية: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. ويعنينا

---

(١) عبد الرحمن، طه. روح الحداثة، **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص٤٣.

من مجموعته الأول، فالثاني على وجه التعيين، بوصف اهتدائه لخلاصات التوحيدية، لكن في أفق فلسفي يمكّن للعقل، رغم أنه دعا إلى حدود مكنته، وتهاوي إمكاناته أمام بعض الموضوعات التي ينعتها بالميتافزيقية، كوجود الله سبحانه، وخلود النفس، والحرية.

ومع أن الفاروقي أكّد على تعدد موارد المعرفة وتشابك أدواتها، فإنه قد مال إلى العقل وسيطاً للفهم؛ إذ: "... لا صلة بين الخالق والإنسان المخلوق إلا بقوة العقل، وهي قوة فطرية تؤهل المخلوق لإدراك الخالق وحياً أو تعقلاً؛ وحياً أن أنزل الله كلامه المعبر عن إرادته؛ وتعقلاً أن أمعن النظر في المخلوقات فاكتشف سننها، وهي إرادة الله سبحانه."[1]

وهنا ندعو -كما طه عبد الرحمن- إلى عقل قيمي متأطر بنواظم متعالية، وتتعالى حتى على العقل نفسه، مقابل العقل الأداتي، ".. ولئن كان هذا العقل القيمي أوسع من العقل الأداتي الذي غزا التطبيق الغربي للحداثة، وكادت مضاره أن تغطي على منافعه، فهو لا يكفي في الإحاطة بمتطلبات الإنسان كما ينبغي أن يكون؛ فهذا الإنسان يحمل في نفسه عالماً وجدانياً تمتزج فيه المشاعر، والإشارات بالقيم والآيات، فضلاً عن المعارف والآلات؛ وعالم الوجدان، على خلاف ما يظن، لا يقل عقلانية عن عالم المعرفة، وعالم القيم، وإن كانت عقلانيته من جنس ألطف وأدق؛ فإذن لا بّد أن يتسع العقل المطلوب لهذا الجانب الوجداني كما اتسع للعلوم والقيم؛ وهكذا، فالتعقيل الذي ينبغي أن يمارسه الإنسان، هو ذلك الذي يطلب المعارف، ويصنع الآلات على مقتضى القيم والإشارات المتغلغلة في الوجدان الإنساني."[2]

---

(١) الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥.

(٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٤.

٣- الوجود بين عدمية العبثية وحقانية الغائية

تكاثفت جهود الماركسيين وكل الفلاسفة الماديين إبان القرن التاسع، لإثبات خلو الكون مما يتجاوزه، وتالياً ينتظم بكيفية حتمية صارمة، تدخله في نسق مغلق من الأشياء التي تؤدي إلى بعضها، فيظهر محكومية ضرورة صماء، وصيرورة تدفع بوقائعه إلى الأمام من غير ما نقطة يعمل على بلوغها، حتى ولو تصوروا تلك النهاية، فهي نهاية لا تحكي عمّا بعدها، ما يسلم الوعي مع الوقت إلى نوع من الآلية التي تعلن اكتفاء الكون بما فيه، وعدم حاجته إلى ما يعلوه، فهو كما يقولون خالٍ من قوى علوية أو سفلية، بل يخضع لقوانين صارمة تكشف عنها الفيزياء باستمرار، أو على أقل تقدير كشفت عنها في الماضي.

لكن ما إن تم الكشف عن التمييز الأساسي في الكون بين العالم الميكروفيزيائي، والعالم الماكروفيزيائي، حتى اندفعت الفلسفات النسبوية تترى في جعل الاختلاف والصدفة والاحتمالية المطلقة، معياراً في تصور العالم، وشرعوا في بناء رؤية وجودية تقوم على لون من التفكير في كل اتجاه، وفي الأخير لا اتجاه، مع إعلانهم عن أهمية التفكير بالصدفة، وبغير أحكام المنطق الصوري، ولا مبادئ العلم الكلاسيكي، كما يقال. ثم ظهرت الفلسفات التي تقوم على تأويل خلاصات العلم فلسفياً، ووضعها في اتجاه تفسيرات شاملة تنظر إلى العالم بجذرية وشمولية، فظهرت الوجودية، فالبنيوية، ففلسفات ما بعد الحداثة، وما جرّت في كثير من الأحيان من تمرد على مقررات وكلاسيكيات الفكر البشري، العلمي والفلسفي، فظهر لون من الرفض للمركزيات، والمرجعيات، والقيم القارَّة والمثل الثابتة. ومع ما قد يجرّه هذا التفكير من انفتاح على ممكنات نظرية غير مسبوقة، إلا أنها أدت به إلى شكل من العدمية الناشئة عن عبثية العالم وعدم جدواه. لذا نجد الفاروقي قد نظّر للمسألة بجدية ظاهرة، وطفق يؤسس للمعنى التوحيدي بهذه اللازمة المضافة إلى ما سبقها؛ أي الغائية في المستوى الوجودي، والوضع الإلهي، والهدفية المقاصدية في مضمار التاريخ وما يصنعه البشر.

يقول الفاروقي: إنّ "طبيعة الكون غائية؛ أي إنها ذات غاية، تخدم غاية لخالقها، وتقوم بذلك عن قصد. فلم يخلق العالم عبثاً ولا لعباً، وهو ليس عمل صدفة عارضة، فقد خلق العالم في أكمل صورة. وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه ويؤدي غاية كونية معينة. والعالم في الحقيقة "كون" أي خليقة منتظمة، لا "فوضى"، وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي؛ لأن هذه الأنساق موجودة في المنطوى من طبيعة الأشياء ذاتها. وليس من مخلوق غير الإنسان يعمل أو يوجد بطريقة غير التي قدّرها الله له."[1]

إنّ جملة الترتيبات والأوضاع التي جُعلت بوصفها نوعاً من الكليات النهائية، تنعت حسب الفاروقي بالغائية، إن كانت هي الغاية، أما النزعة الناشئة عنها فهي الغائية التي تعني نوعاً من التفسير الذي يقدم حول أوضاع الحياة، وما يُجعل لها من نظم سابقة تحمل المخلوقات جميعاً على السير في درب مرسومة قبلاً، ومسلك معين الحدود والمقصد، وليس هناك من دلالة تكوينية في معطيات الكون تدل على وجود حال من العبثية والتقاذف غير المرسوم، بل كل شيء في نظام موزون.

وهنا أجد البحث يفتح لنا أفقا في الفهم والتفكير، والتصديق والحكم، من اللازم رمقه والولوج إلى ثناياه؛ وأعني أنّ الغائية ليست مرصوفة بكيفية قارة جامدة في الظواهر جميعا، وإنما تتشكل بصور وتدرجات تتباين من معطى وجودي إلى وضع تاريخي. وبلغة مباشرة؛ فإنّ الغائية طراز فهم، والغاية وضع إلهي سابق، وكذا فهي بالنسبة للكون شيء، وبالنسبة للتاريخ هي حال آخر من اللازم مراعاته، والخلط بين المراتب السالفة، يورث نظراً قاصراً في تفهم التنوع والاختلاف وجودياً، زيادة إلى العجز معرفياً، أمام ما يلقيه الواقع التكويني من أوضاع، يظهر منها أنها صَدْفية أو اتفاقية لا تخضع لنظام.

---

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

يعتقد بعض العلماء الآن أنَّ الوعي البشري يتجه نحو فكرة الفوضى، والسير الاعتباطي للكون، وأن الظواهر تعمل بطرائق لا يستطيع العقل ونتاجاته التنبؤ بها، ووضعها في قوالب تفسيرية، وقواعد تستحضر الظاهرة في شروط تصورية أخرى، بوساطتها يمكن فهمها، وإدراجها في سياق تحليلي وتفسيري معقول: "... فمع ثورة الهيولى، وجد العلماء أنفسهم (أمام) نظم بسيطة، وقد أظهرت مشاكل عويصة في قضية التنبؤ، ولكن نظاماً قد أطل برأسه من بين عشوائية تلك النظم؛ عشوائية محكومة بالنظام. إنْ علماً جديداً بدا يصل الفجوة السحيقة بين ما تفعله الطبيعة على مستوى الوحدات؛ جُزيء من الماء أو خلية في نسيج القلب، وما تفعله الملايين من هذه الجزيئات أو هذه الخلايا في وحدات."[1]

والمتتبع لتاريخ الفيزياء الحديث، وغيرها من العلوم الدارسة للطبيعة، يلحظ مبلغ الانقلابات والثورات التي تحدث، مسببة تغيّراً جذرياً في القوانين، والفرضيات، والنظريات، التي اعتمدت لمدة طويلة في تفسير العالم، وكأني بالعلم يلبس لبوساً جديداً تماماً غير مسبوق، ومن ذلك ما أحدثته النظريات النسبية لأينشتين، وفيزياء الكوانتم لماكس بلانك؛ إذ طرح "... السؤال الكبير... كيف تتحول الاحتماليات إلى حقائق؟ الإجابة الوصفية هي أنَّ هذا التحول يتم وقتما يمكن إجراء قياسات على المنظومة الكمية قيد الاعتبار من الناحية العلمية، على حد علمنا، هذه الإجابة تعدّ صحيحة؛ لكنها ملغزة ومحيرة، ذلك أن أجهزة القياس، استناداً إلى هذا الرأي، ينظر إليها على أنها تقع خارج البنية الاحتمالية لميكانيكا الكم. وعندما تدعى فإنها تتدخل وتقوم بانتقاء محدد من بين البدائل المتنافسة؛ وتنهار الدالة الموجية للمنظومة متحولة إلى الحالة المنتقاة."[2]

---

(١) جلايك، جيمس. **الهيولة تصنع علماً جديداً**، ترجمة: علي يوسف علي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٣.

(٢) تريمان، سام. **من الذرة إلى الكوارك**، ترجمة: أحمد فؤاد باشا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٤١-٢٤٢.

وقد يُشْكل على ما أوردنا أن هذا يمثل قراءة علمية لنظرية معينة، هي نظرية الكوانتم، وهي لا صلة لها بكل المعرفة العلمية، أقول: ما دمنا بصدد بيان حضور المعنى الغائي على مستوى الكون، فنحن بحاجة إلى أن نواجه هذا المفهوم، ونبتليه، للنظر أيستقر أمام بعض النظريات، حتى ولو كانت واحدة؟! فمجرد أن يثبت علمياً أن عمل الظواهر الكونية يتم بنوع من الاحتمالية التي يصعب حسابها، أو يمكن بأدوات حسابية، لكن قد تغير في حقيقة المحسوب وجوهره، فيكفي أن يقوم دليلاً على اهتزاز معنى الغائية، لكن بالصورة المتوارثة، التي تمثل الكون على أنه حالة من الاستقرار والجوهرانية الثابتة، ولا يوجد فيه ما يخرم حركته، أو يؤدي إلى عكسها، ومن هنا نحتاج إلى مراعاة بعض النظريات، لننشئ رؤية غائية للكون، تتسم بالمرونة والحيوية والحضور والمواكبة، وليست ذاهلة أو رافضة لحقائق العلم ونتائجه.

وليتوضح مقصدي من الفقرة أعلاه، أورد ما قاله الفاروقي، عندما مايز في الإنسان بين أبعاده المختلفة، مقرراً ثبات الغاية في الكون، واختلافها في بعد واحد من الإنسان، وهذا مجلبة لمشكل نظري إن لم ننتبه إلى عمق مبتغاه، وجدوى وضعه في مضمار التفسير المركب المستفيد من نتائج العلم المكرسة، يقول: "... الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله لا بالضرورة، بل بموافقة الإنسان الشخصية نفسه. والوظائف الجسدية والنفسية عند الإنسان مكمّلة للطبيعة، وهي بهذا المعنى تخضع لما يحكمها من قوانين الضرورة نفسها التي تخضع بها جميع المخلوقات الأخرى. لكن الوظائف الروحية، مثل الفهم والعمل الأخلاقي، تقع خارج حدود الطبيعة المقررة، فهي تعتمد على صاحبها وتتبع قراره. وتحقيق إرادة الله في الجوانب الروحية، له قيمة نوعية مختلفة عن تحققها بالضرورة عند المخلوقات الأخرى. والتحقق الضروري ينطبق على قيم العناصر المادية أو القيم النفعية وحسب، لكن الأداء الحر ينطبق على القيم الأخلاقية، ومع ذلك فإن غايات الله الأخلاقية وأوامره للإنسان تمتلك أساساً في العالم المحسوس، لذا فإن لها جانباً نفعياً، لكن هذا الجانب لا يعطيها

صفتها المتميزة؛ أي كونها خلقية، وإن الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بحرية؛ أي بوجود إمكان الخروج عليها، وهو بالضبط ما يوفر المهابة التي نسبغها على الأشياء الأخلاقية."[1]

وقد استرعى انتباهي تمييزه بين الجانبين الجسدي والنفسي اللذين ألحقهما بالطبيعة، والبعد الروحي الذي جعله مستقلاً، لكن الإنسان في الأخير هو كيان بأبعاده المختلفة كافة. على أهمية الممايزة، نحتار أمام إقحامه لقوى النفس في خضم الطبيعة، وأبسط استقراء لمنطوق القرآن إزاء النفس، نلاحظ مبلغ احتفاله بها، وتركيزه للجوانب المتعلقة بالتاريخ بها وبمعانيها وقواها ومحتوياتها، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٥٣]. وقوله سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧-١٠].

فنلاحظ على الآيات، سوقها لمعنى النفس بدلالة معنوية تتجاوز النطاق الطبيعي، وتنغرز في الجبلة الروحية، وهي مدار العمل المعنوي، وحياضه الأخلاقي، وتمتلك إضافة إلى ذلك المقدرة على تخطِّي ذاتها باستمرار؛ أي إنَّها مورد ما يُنَاجَزُ به الإنسان ذاتياً، من ميل واختيارات، وأهواء، وما إليها من تنويع في تجليات مركوزات النفس ومذخوراتها، وهي بدورها مربط الخروج من تلك الموارد بما يتعداها منها أيضاً، وهنا تكمن فرادة الإنسان وميزته وجودياً، لأنه مختلط الجبلة، على صفاء قاعدتها وسريرتها الأركز، ومع ذلك هو يعمل على مغالبة الطبيعي فيها، دائماً.

وكثيراً ما تم السِّجال بين الفلاسفة والعلماء الطبيعيين، حول طبيعة العلم في صلته مع الكون، وهل هو يصور انسجاماً وثباتاً، يمكن في الأخير أن يشهد على وجود غائية؟ وكما وعَيْنا فإنَّ الخروج عن الدارج في المفهوم الغائي، يهز حضورها، واعتمادها التفسيري، فهذا بول فيربند، الإبستمولوجي النمساوي

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(توفي ١٩٩٥م) صاحب كتاب ضد المنهج، يدعو إلى نوع من الفوضوية في النظر إلى المعرفة العلمية، وكذا في طريقها وأسلوبها في فهم الكون وظواهره، فمما جاء عنه: "إن الفكرة القائلة بأنَّ العلم يمكن له، وينبغي له، أن ينتظم في قواعد ثابتة وشمولية، هي، في آن واحد، فكرة طوباوية وذات بريق خادع. هي طوباوية؛ لأنها تتضمن تصوراً مفرط البساطة حول استعدادات الإنسان أو قدراته، وحول الظروف التي تشجعها على النمو أو تسببه. وهي براقة خادعة من حيث إنَّ محاولة فرض مثل تلك القواعد لا تخلو من جعل الزيادة في كفاءاتنا المهنية لا يكون إلا على حساب إنسانيتنا."[1]

رغم أن تقرير (فيربند) يدور حول مسيرة العلم، والصلة بين مناهجه ومنهجياته، إلا أنا نقدر على تصور الموقف نفسه في خضم النظريات العلمية ذاتها، في ارتباطها بالكون، وكيف تصوره، إن استطاعت، في حال من الفوضى العارمة، والعشوائية المتمكنة، وهنا يحق للدراسة أن تسأل الفاروقي عن مبلغ حضور الغائية، وكم هي بالقياس إلى ما تثبته بعض نظريات العلم تباعاً في التوجه العام على الأقل، وليس في التفاصيل والتدقيقات؟ والأخيرة متباينة متضادة، فهي مرة تثبت شيئاً، وأخرى تنفيه، ولكل منها قولها في سياق معين، هذا على فرض مقدرتها على تصوير الموجود الواقعي كما هو معطى، وأيضاً عجزها عن التعبير الوافي عن الوقائع الماثلة في العالم، بشكلها التام.[2]

ومن اللازم ملاحظة الصلة النظرية، وكذا الوجودية، بين الغائية ونظام الكون، فتعيُّن الترتيب والانسجام والتناغم بين معطيات العالم ووقائعه، دليل على أسبقية علم حكيم خبير، دل على غايته من الموجودات، بنسقها بكيفية ما، وهذا من أهم لوازم الإقرار بالواحد سبحانه، وبحضوره في العالم، لكن لو اندفع معنى آخر، وقراءة مباينة مخالفة، تتركز على العشوائية والفوضى، فمن شأنه أن

---

(١) شالمرز، آلان. **نظريات العلم**، ترجمة: الحسين سحبان، فؤاد الصفا، الرباط: دار توبقال، ط١، ١٩٩١م، ص١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٥.

يسقط من القيمة المعرفية للغائية، بل ويقضي على مقولة النظام، التي تفصح عن وجود المنظِّم، وتمام شكل العالم، فقط لـمّا يفصح بعدُ عن كل مذخوراته ومخبوءاته.

ويحيلنا الفاروقي عند هذا المستوى من التحليل إلى ضرورة استحضار المعنى التوحيدي في تقييم ظواهر الوجود ومظاهره، في حركتها وسكونها، وفي صعودها وأفولها، وبروزها وتخفيها، على أنها مستويات أداء إلهي فيها ليس إلا؛ أي مهما ظهر من مركوزات الكون، وتجلت بطرائق غير مألوفة، فهي تندرج بكيفية أو بأخرى ضمن المراد الإلهي، وتمثل ممكناً من ممكنات القدرة التي لم تظهر جميع ما تستطيع فعله، وتاريخ العلم ذاته شاهد، ومنطق القرآن يؤكد على ذلك.

وهذا ما قررناه سابقاً، بمعنى أن الكون يظهر من طاقاته بكيفيات متنوعة، تبعاً لمحكوميته للإرادة الربانية، هذه الأخيرة لـمّا تبرز جميع أداءاتها، وإن توالت في تأثيراتها في مظاهر مختلفة، قد تصل حتى إلى ما يبدو أنه خرق للمألوف في حركة الكون وانتظامه، ودليل ذلك ميل الرؤية التوحيدية إلى إثبات المعجزة بوصفها خرقاً لقوانين العالم، في حين أنها تعالٍ عليها ليس إلا؛ أي بما أنَّ الله سبحانه المتحكم في الكائنات جميعا، فإنَّه يضطرها أحياناً أن تسلك خلاف ما جعلت له، وتتجلى بنمط متجاوز للقوانين المعلنة أو التي تم صياغتها من العلماء، في خضم رحلة العلم في بناء نظرتهم المنهجية حول العالم وما يكوّنه. "... فالعلم ما هو إلا البحث عن هذه السنن في الطبيعة، لأنَّ هذه الحلقات المعلولة والمكوّنة للسلسلة تتكرر في سلاسل أخرى، وحين نكتشفها نجد أن قوانين الطبيعة ضرورية لإخضاع قوى الطبيعة للتحكم والاستعمال الهندسي، وذلك شرط أساسي لكل التقنيات ولاستخلاف الإنسان في الأرض."[1] وتتكرر الانتظامات والتراتبات على تعددها وتنوعها، فهي تندرج ضمن أصناف وأنواع

---

(١) المرجع السابق، ص٧٠.

من الحركات والمسارات الكونية الهائلة، فيُعمِل البشر وعيهم؛ فيدهشون لما يشاهدونه من آثار الطاقة الفاعلة في الكون كله، ومن اختلاف مظاهرها، وما ينعكس على منظومة الأسباب، فيوحي لبعضهم بالفوضى، في حين أنها ليست كذلك، وإلا لكان الله سبحانه وتعالى-وحاشا له ذلك- عابثاً مع البشر؛ إذ كلّفهم بتسخير الكون، وفعلاً قاموا بذلك، وإن جنح بعضهم عن مقتضاه التكويني والتشريعي، فأدخل من الفساد ما عمّ كثيراً من دوائر الحراك الطبيعي وسننها، فأفضى إلى اختلالات.

إنَّ الرؤية التوحيدية تعتقد أنَّ تلك الاضطرابات الظاهرة، هي مستويات أخرى من الفاعلية والحضور الإلهي في العالم، وإعادة لتوازن النظم باستمرار. وهكذا لو كان العكس وعمّت الفوضى "... إن علينا أن نتذكر أن النظام الذي يسود الكون هو الذي بمقتضاه، يمكننا أن نتبين وندرك الأشياء في صورة مواد أو خصائص أو علاقات أو أحداث. وإن ذلك الاتساق أو الوحدة في النظام الكوني هو الذي يمكّننا من إدراك استمرارية المواد بوصفها أشياء، وتكرر الحوادث بوصفها علاقات سببية. ودون هذا النظام الكوني لن تكون الأشياء ولا الأسباب والنتائج هي ما يعرف البشر أو يتصورون من أشياء وأسباب ونتائج."[1]

وإذن تحققنا من أهمية الإدراك من خلال النظام، وتالياً باستخدام الغائية؛ لتفسير كثير من مظاهر الكون، سواء كانت معقولة، أم لم تكن، فالحال الأول يورث إدراكاً لتعالقات الأشياء واتصالها، ومع الوقت تستحيل إلى أطر إدراكية مهمة، تتيح للعلم وتطبيقاته من الاستمداد الفعّال والمثمر من الكون. أما في الحال الثاني؛ أي خفاء المعقولية، فالأمر لا يعدو كونه محتاجاً إلى بعض أساليب التعقل والإدراك الجديدة، أو التوظيف الحسن والجيد لما تسالم عليه أهل العلم في ميادينهم، ومن اللازم الإقرار بوجود الفوضى، لكن في أساليب الفهم وليس في الأشياء، لأن مجرد بروز الأخيرة وحضورها، وارتباطها فيما بينها، خير مظهر

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م، ص٨٠.

لتوجه التحليل وفلسفته. ودليل هذا الاستنتاج؛ تجربة العلماء مع الظواهر، وكيف تبدأ غامضة عصية، وإذ بها مع الوقت تفصح عن مكنونها، وتعطي أهلية مكينة في الإفادة من طاقاتها كافة، وشروطها الحافة والمحيطة بها.

لذا لا يصلح أن يستعجل الفكر الإسلامي ومدرسة التكامل المعرفي، في تبني ما يرمي به فلاسفة العلم، في وجه الثقافة الإنسانية من استشكالات وتساؤلات عالقة، جرّاء ما عجزوا عن بيانه، أو فعلاً ما يتراءى بهذه الكيفية الغربية أو تلك. فالأمر يحتاج إلى تريث يورث عمق الفكرة وقوة الدليل، ومن ذلك أن الغائية وإن تهافت بعض أجزائها، أمام إلقاءات العلم المعاصر، إلا أنها تظل قادرة على إعطاء المسوّغات المعقولة لكثير من عناصر الوجود، وتضعها في سلسلة متشابكة من التفسيرات والحلول، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أنَّ تاريخ الأفكار يظهر مبلغ التطور والتدرج في فهم معطيات العالم، وما بدا في فترة غريباً غير مفهوم، أضحى في أخرى مستساغاً ومعقولاً، والاختراعات ومغامرة الفكر البشري إزاءها خير مؤشر دال على توجه التحليل.

خاتمة:

عرضنا في الدراسة لأبعاد بعينها، من التوحيد في رؤية واحد من مفكري المدرسة التوحيدية؛ إذ استطاع أن يؤسس لمنطق خاص في الفهم، والتحليل، والحكم، والتقويم، ويبني على ضوئه مفهوماً للعالَم، ورؤية للوجود، تمتح من معين متعال يتصل بالمرجعية الإلهية، ويقحمها في مضمار إبستمولوجي متنوع، يبدأ عند استرجاع الثقافات الإنسانية المختلفة، وخاصة الدينية منها، ويعمل على نقدها وتمحيصها ضمن شبكة تصورية ومنهجية غنيّة، ثم يبرز رؤيته المركبة ضمن الأفق المعرفي والفلسفي المستقي من الدين، في خضم تشكيل من الضوابط، المتيحة للوحدة، والعقلانية، والتسامحية، ما يضمن لوناً من التواشج في أداء المعرفة والفهم، والغنى الوجداني المتيح لحضور الطابع الإنساني في عملية المعرفة، بالاستعانة بالتسديدات الإلهية.

يتوقع لهذه الرؤية التوحيدية أن تنتج في نهاية المطاف أوضاعاً تاريخية وحضارية نوعية، منفتحة على العالم، وفي الوقت نفسه مشدودة إلى المعنى الغني للممارسة التوحيدية، في الرؤية والمنهج، وينعكس على مضامين المشروع النظري الذي عرضه الفاروقي في ثنايا تفاصيل مهمة، خاصة عندما يقرر مجموع خلاصات، هي بمثابة عناوين كبرى، يمكن للإبستمولوجيا البديل أن تأخذ بها في سياق عرضها للمواقف والمعارف المختلفة، في عالم الحداثة وما بعدها، بوصفها إجابة للدين وحضور له، وأيضاً في توظيفها في النقد والتجاوز.

وأظن أن الرؤية المعرفية التوحيدية للفاروقي تمثل براعةً نظرية ومكنةً منهجية، تتيح بالتعمق المركب فيها للوعي التوحيدي من قول رأيه في مشكلات العالم، وهو قول وَصَلَهُ الفاروقي بالمعنى المتعالي الحافظ لكينونة البشر من إهدار التاريخانية المقيتة، اللاغية لكل فرادة وتميز للبشر في إطار طينتهم الربانية، وأيضاً تتيح للممارسة التاريخية للناس، الانشداد الوثيق للغائية وحقانيتها في التصرفات والعلاقات كافة، بعيداً عن وهدة العبثية الخطيرة، خاصة وأن وعي العالم -تأثراً بثقافة ما بعد الحداثة- أسلم إلى شكل من العدمية العمياء النافضة ليدها من كل التزام ومبدئية؛ وجودية، أو تاريخية، ما يدعونا إلى مواصلة مقارعة هذه الفهوم بأطروحات التوحيديين؛ لأنها الكفيلة بتحقيق الإثمار النظري والقيمي والأخلاقي، وعلى الصعد الأخرى كافة.

لا تكفي دراسة، أن تحيط بجوانب رؤية مفكر من طراز الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي إحاطة كاملة، لكن لها أن تؤكد العمق الإبستمولوجي لنظرياته وأطروحاته، وكفاءتها النظرية والمنهجية، على سبر غور الفكر الإنساني، والغربي منه بدقة، وتكشف تناقضاته وثغراته، وما قد يجره على البشرية من أزمات، وما يكون قد جلبه فعلاً، وما يدخره التاريخ من مشكلات، حبلى بالإهدار المقيت لكل ما هو رباني في الوجود، وكل ما هو جميل ومتين، باسم حرية عرجاء، تنتهي إلى محو كل أثر نابغ وفريد، لإنسان مكّنه مولاه من

أدوات نظر وعمل، ليجوب الوجود، ويحقق المطلوب منه؛ تكوينياً وتشريعياً، لينجز خلافة شاملة، وعبادية متعالية، وعمارة متوزانة وغنيّة، وخيرية لافتة، وشهادة مدخرة.

الخاتمة

وبعد

فقد كانت فصول هذا الكتاب بحوثاً، عُرضت في المؤتمر العلمي الدولي بعنوان: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ذي الحجة ١٤٣٢ (نوفمبر ٢٠١١م).

واستهدف المؤتمر تمكين الأجيال الجديدة من الأساتذة، والباحثين، وطلبة الدراسات العليا من التعرف على الإسهامات العلمية والعملية للعالم والمفكر المسلم إسماعيل راجي الفاروقي، والاستفادة من جهوده ومنهجه في عرض الحضارة الإسلامية، وإعادة علم التوحيد إلى مرجعيته القرآنية، وإسهاماته في التجديد والإصلاح الفكري الإسلامي، وبيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمدرسة إسلامية المعرفة التي أسهم الفاروقي في تأسيسها، وتطوير البرامج البحثية والعملية التي تسهم في استمرار الاجتهاد والتجديد.

حاولت بحوث هذا الكتاب أن تكون وفيّة للإجابة عن التساؤلات التي تضمنتها ورقة عمل المؤتمر من مثل: دور الفاروقي في نقد الأسس الفلسفية والعقدية للنظام المعرفي الغربي، ودوره في الكشف عن النموذج المعرفي الإسلامي مع التركيز على مفهوم التوحيد مرتكزاً أساساً في البناء الفكري الإسلامي؛ ومدى حضور مفهوم التكامل المعرفي في تنظيرات الفاروقي وممارساته وبرامجه لا سيما المتصلة بالتعليم الجامعي؛ وإسهامات الفاروقي في تجديد الفكر الإسلامي من خلال مشروع إسلامية المعرفة.

لقد لمسنا تواصلاً كبيراً إلى حد ما بين الأوراق البحثية ومحاور المؤتمر؛ فثمة تغطية جيدة لجهود الفاروقي في علم مقارنة الأديان، من حيث منهجه في نقد الأديان لا سيما السماوية منها، وتأثر بعض تلامذته الغربيين بهذا المنهج.

وكشفت بعض البحوث عن دور الفاروقي في قراءة النموذجين المعرفيين: الغربي والإسلامي، وسعيه الجاد إلى تلمّس معالم النموذج المعرفي الإسلامي، مما دفع بعض الأبحاث إلى إبراز بعض أهم نتاجات الفاروقي التي كان لها تأثير في بنية التفكير الغربي والتفكير الإسلامي. واحتلت قضية التراث مكاناً معتبراً عند الفاروقي، مما جعل بعض الأوراق تُظهر هذا الاهتمام من خلال الكشف عن منهج الفاروقي في التعامل مع التراث وممارساته التنظيرية والعملية. وقرأت بعض الأوراق جهود الفاروقي الإصلاحية، التي أنجزها على المستوى التنظيري من خلال مؤلفاته ومحاضراته وأفكاره، وعلى المستوى العملي من خلال برامجه الجامعية ونشاطاته المؤسسية.

وعلى الرغم من هذا الاتساق بين محاور المؤتمر والتغطية البحثية لها، إلا أنَّ ثَمَّة تساؤلات منهجية ومعرفية لم تنل حظها من المناقشات والمحاورات كما كانت ترنو إليها ورقة العمل، ولعل أهمها: كيف أفاد الفكر الإسلامي الحديث من منهجية الفاروقي في مخاطبة الفكر الغربي؟ وما مدى حضور "المتن" الفاروقي في الدراسات الفكرية الإسلامية التي حاورت الآخر؟ ولعلنا بحاجة ماسّة إلى الوعي بالمنطلقات الإسلامية في تحديد معالم المثاقفة مع الآخر كما مارسها الفاروقي، وتجلّت بشكل كبير في كتابه القيّم "الأخلاق المسيحية"، وكيف فهم الفاروقي العلاقة بين مصادر المعرفة وأدواتها ضمن منظور التكامل المعرفي؟ وكيف أنَّ هذا الفهم منحه ميزة في مخاطبة العقل الغربي بالآليات واللغة التي تتسق والخطاب الغربي وتنطلق في الوقت ذاته من رؤية إسلامية واضحة للعالم. ولعل ثمة ضرورة معرفية وحضارية للتمسك بإطار التكامل المعرفي وترسيخه في البرامج والمشاريع العلمية، تفرضها السياقات الحضارية والانفتاح على الآخر، والحرص على بلورة تصوّر حضاري للهوية نابع من ثقافة الأمة. ولا يعني الحديثُ عن تجربة الفاروقي في التكامل المعرفي التحاكي معه حذو النعل بالنعل؛ إذ إنَّ مبدأ المحاكاة واستنساخ التجربة أمران مرفوضان في التأسيس العلمي والمنهجي لأية حركة نهوض، بل ينبغي الإفادة مما قام به

الفاروقي، وتجاوزه إلى آفاق ورؤى متنوعة. وهذا ما فعله الفاروقي من خلال استيعابه نتاج تراث الأمة ونتاج الآخرين، وتجاوز ذلك بعرض البدائل الحضارية التي تتسق وزمان الفكر الإصلاحي ودائرته المستهدفة.

كان من المأمول أن تتطرق بعض الأوراق البحثية إلى أكثر ما كان يُقلق الفاروقي، وهو الإصلاح التعليمي، ولا سيما في الإطار الجامعي. وقد لامست ورقة بحثية مقاربة الفاروقي لمسؤولية الجامعة والجامعيين في إصلاح التعليم، إلا أنّ هذا الموضوع لا يزال يتّسع لكثير من الفحص والاستقصاء لرؤية الفاروقي فيه. ذلك أن العالم العربي والإسلامي شهد بعض مظاهر الوعي على خطورة الهيمنة الفكرية والتعليمية الغربية، وامتداد أنظمة التعليم الجامعي الغربي، وتزايدت الحاجة إلى صوغ نظام تعليمي يتسق وهوية الأمة، ومع ذلك فإن الأمر لم يتوقف عند هذا الامتداد، بل إنَّ الأشد خطورة أن السنوات الأخيرة شهدت امتداد مؤسسات التعليم الغربي نفسها إلى العالم العربي والإسلامي، فبالإضافة إلى تعرض الطلبة في جامعاتنا الوطنية إلى نظم التعليم الغربية، وإلى رحيل عشرات الآلاف من طلبتنا إلى الجامعات الغربية، تأسست في بلادنا فروع للجامعات الغربية، فجاءت هذه الجامعات بأنظمتها وثقافاتها وأساتذتها. ولذلك فإنَّ الحاجة ستبقى قائمة للنظر في البصيرة التي قدمها الفاروقي حول نظم التعليم الجامعي، وحول صرخته المبكرة الداعية إلى إجراء "حساب مع الجامعيين"، والتأكيد على أنَّ التعليم الجامعي الذي كان ينظر إليه بوصفه "قاطرة" الإصلاح العام لإعادة بناء الهوية الوطنية والقومية والدينية، أصبح للأسف الشديد قاطرة للغفلة والتغريب والاستلاب.

على الرغم من أنَّ مشروع إسلامية المعرفة في مستواه التنظيري على الأقل قد ارتبط بالفاروقي، فهو الذي صاغ أول بيان يوضّح معالم المشروع من خلال وثيقة "إسلامية المعرفة"، فإنّ الفكرة قد أصبحت مدرسة فكرية أنشئت من أجلها مؤسسات جامعية في عدد من البلدان وطبقت فيها برامج، وتخرجت فيها

شخصيات أصبح لها شأن يذكر. ولا يزال لتلك الوثيقة ولمؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي أنشئ من أجلها، من الحضور ما لا يسع المنصفين إلا تبيّنه والإلماح إليه، لا سيما فيما يختص بتفسير علّة الأمة، وترسيخ مبدأ التكامل المعرفي، وإبراز المبادئ الأساس للمنهجية الإسلامية. وستبقى خطة العمل التي اقترحتها وثيقة إسلاية المعرفة بحاجة إلى تفعيل وتطوير بما يتسق والتطورات التي طرأت على واقع الأمة، من ظهور تيارات فكرية تناقش قضية الإصلاح، والتغيرات التي حدثت على العالم العربي؛ سياسياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً إلخ، مما يجعل مشروع إسلامية المعرفة ضرورة اجتماعية وثقافية وحضارية.

نحن على يقين بأنَّ الفاروقي كان مفكراً مهموماً بقضايا الأُمّة إلى درجة القلق على حال الأُمّة، والقلق عامل مهم في تحفيز الذات على التطوير والإبداع. وقد تمثّل هذا الهمّ والقلق في ثبت المؤلفات التي أنتجها الفاروقي، وهي في تنوعها وشموليتها تنمُّ عن ثقافة واسعة، ورؤية ثاقبة، واستيعاب للمنجز الحضاري عند الذات والآخر، وقدرة كبيرة على التجاوز والإنجاز. والسؤال هنا: لمن كان يكتب الفاروقي؟! هل كان الفاروقي مفكراً ترفياً يعيش في عالم المثال دون النظر في الواقع؟ أم كان يحمل همّ الأمة الذي يقض مضجعه، ويقلق باله؟ ودليل ذلك نتاجاته التي تدور حول الفكر والعمل، والتنظير والممارسة. وبناء عليه ففكر الفاروقي يركز على الأمة وبنائها وتشكيلها، ضمن أفق زماني ممتد عمودياً وأفقياً. وهذه دعوة إلى حركات الإصلاح في مختلف الميادين أن تستخرج ميراث الفاروقي، وتستنبئ بصيرته، وتبني عليه برامج عملية قادرة على صوغ الشخصية الإسلامية التي كان يحرص الفاروقي على تشكيلها. وقد استشعر الباحثون والقائمون على المؤتمر أهمية تراث الفاروقي، فصاغوا توصيات مهمة من شأنها أن تنهض بالعمل الفكري والثقافي والتعليمي، إنْ وُجدت مؤسسات قادرة على بلورة هذه التوصيات في شكل برامج ومشاريع. ومن أهم هذه التوصيات:

- توظيف كتابات الفاروقي وأفكاره عن مقارنة الأديان وفلسفة الأديان وحوار الأديان في المساقات والمقررات الجامعية في العالم العربي والإسلامي.

- تحقيق تراث الفاروقي وترجمته -لا سيما ما كتب بالإنجليزية- وتحريره ونشره. واستكتاب باحثين من ذوي الكفاءة المعرفية والدراية بجهود الفاروقي وتراثه.

- الإفادة من تجارب الفاروقي في الإصلاح، لا سيما تلك المتعلقة بالإصلاح التعليمي والجامعي، ومحاولة إنشاء فكرة الجامعة الإسلامية القائمة على مبدأ التكامل المعرفي.

- إنشاء كرسي الفاروقي في عدد من الجامعات العربية والإسلامية، يهتم بمقارنة الأديان والفلسفة والفن، وغيرها من التخصصات التي كان للفاروقي فيها إسهام واضح وفاعل ومتفرد.

ولعلنا نستثمر هذه الملتقيات العلمية لإحداث التكامل كذلك بين المؤسسات الفكرية والبحثية والدوائر الرسمية والجامعات، من أجل الارتقاء بالفعل البحثي، متخذين من الأفكار النيّرة والعميقة التي أنتجها العلماء في أي زمان ومكان، نبراساً ودافعاً، لكي تتسنّم الأمة دورها الحضاري في ترشيد الإنسانية والارتقاء بها إلى ما فيه صلاح للناس أجمعين.

الكشاف

ب

ت

ث

ج

ح

ق

ك

ن

هـ

و

ي

بحمد الله تم

